



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

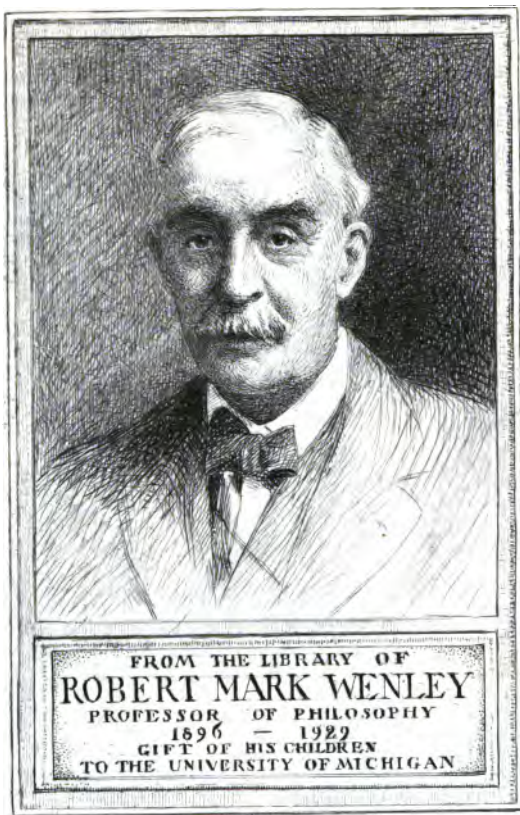
Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

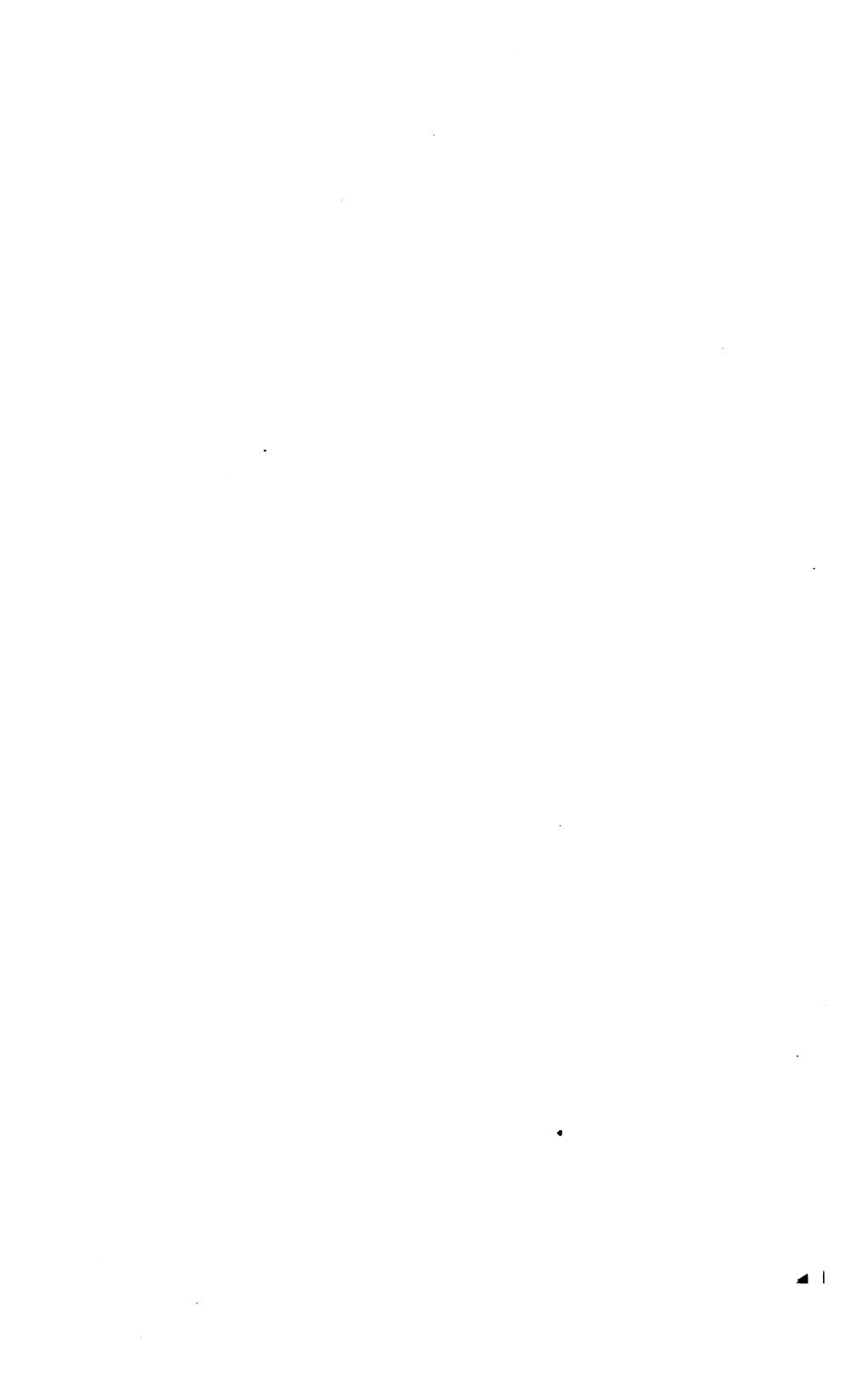
En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



*HNW:ckmnd del et sc
1928*

BT
28
.R61
F3





LES
PRINCIPES PHILOSOPHIQUES
DE LA
THÉOLOGIE DE RITSCHL

PAR
ROBERT FAYRE



Paris, Librairie Fischbacher

VEVEY
KLAUSFELDER FRÈRES, IMPRIMEURS-ÉDITEURS

—
1894

ei

k.

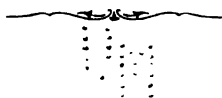
re-1000-1000

R. W. W.

LES
PRINCIPES PHILOSOPHIQUES
DE LA
THÉOLOGIE DE RITSCHL

LES
PRINCIPES PHILOSOPHIQUES
DE LA
THÉOLOGIE DE RITSCHL

PAR
ROBERT FAYRE



Paris, Librairie Fischbacher

VEVEY
IMPRIMERIE KLAUSFELDER FRÈRES
—
1894

BT
28
R61
F3

INTRODUCTION

« Il n'y a point de philosophie sérieuse qui ne débute aujourd'hui par une théorie de la connaissance. » Ainsi s'exprime M. le professeur Sabatier dans son *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse* ⁽¹⁾. Bien que l'on puisse citer à l'encontre de cette thèse d'honorables exemples, il est certain qu'elle est confirmée par l'étude de la littérature philosophique de ces vingt-cinq dernières années. La prééminence accordée aux questions de méthode est le trait le plus caractéristique du Kantisme, aussi bien la tendance exprimée par M. Sabatier est-elle en rapport étroit avec le fameux « retour à Kant » (Rückkehr zu Kant) qui est, pour l'heure, le mot d'ordre de toute une école. En consacrant un effort spécial aux recherches préliminaires, on se flatte de fixer dès le début les limites imposées à notre esprit par sa propre nature, et on prétend écarter pour jamais les problèmes irritants et insolubles auxquels tant de siècles ont travaillé en vain.

Quoi qu'on en ait dit, la théologie subit le contre-coup de toutes les aventures de la pensée philosophique. Il suffit, pour s'en convaincre, de consulter l'histoire. L'hégélianisme a poussé son rameau théologique dans l'école de Tubingue, où les spéculations du maître ont été adaptées

⁽¹⁾ *Revue de théol. et de phil.* Mai 1893. p. 198.

au problème des origines du Christianisme. Le « retour à Kant » a donné naissance à l'école de Göttingue, au ritschlianisme, comme on dit aujourd'hui, qui compte tant d'adeptes distingués, occupant les chaires les plus en vue de l'Allemagne.

D'innombrables travaux allemands, quelques travaux français, ont été publiés sur la théologie de Ritschl. M. Bertrand a donné une nomenclature très complète de ces derniers dans son gros livre : *Une nouvelle conception de la rédemption* ⁽¹⁾. Nous n'y reviendrons que pour ajouter à la liste la thèse récente de M. Schoen sur *Les origines historiques de la théologie de Ritschl*. En revanche, la théorie de la connaissance du professeur de Göttingue n'a pas fait encore, dans notre langue, l'objet d'une étude spéciale de quelque étendue, à part le discours prononcé par M. Gretillat à la séance d'ouverture des cours de la Faculté indépendante de Neuchâtel, le 1^{er} octobre 1883 ⁽²⁾. Cependant, Ritschl a vivement insisté sur l'importance de sa théorie de la connaissance pour l'intelligence de son système. C'est à cette question qu'il ramène le dissentiment qui le sépare de ses adversaires ⁽³⁾.

Le but des pages qui suivent est d'étudier les principes philosophiques sur lesquels repose la théologie de Ritschl. C'est avant tout à des questions formelles, méthodologiques, que nous aurons affaire. Nous examinerons d'abord le terrain dans lequel ces principes philosophiques plongent leurs racines : le Kantisme et la philosophie de Lotze,

⁽¹⁾ P. 10, 11.

⁽²⁾ Ce discours a été publié dans la *Revue de théol. et de phil.* 1884, p. 261 sq, 344 sq.

⁽³⁾ *Theologie und Metaphysik*. p. 32.

pour aborder ensuite la théorie de la connaissance de Ritschl. Un dernier chapitre contiendra, à titre d'exemple l'exposé de quelques-uns des points fondamentaux de sa dogmatique. Le lecteur voudra bien envisager la partie de notre travail consacrée au Kantisme, comme un simple memorandum. Si nous avons cru devoir maintenir cette première partie, ce n'est pas seulement, ni même avant tout, pour des raison de symétrie; ce n'est pas davantage pour éviter à coup sûr le reproche d'un excès d'originalité, que l'on adresse parfois aux débutants; c'est afin de mettre en relief les points qui importaient à notre propos.

Nous aurions peut-être intitulé notre étude : *Kant, Lotze, A. Ritschl*, si ce n'était là le titre d'un ouvrage allemand, dû à la plume de M. le licencié Léonard Stählin, pasteur à Bayreuth. Cet ouvrage très complet, très ingénieux, auquel nous devons beaucoup, est conçu à un point de vue hypercritique. L'auteur se rattache à la tendance spéculative de Baader et de Böhme, aussi ne laisse-t-il rien subsister du Kantisme, qui aboutit à ses yeux à l'anthropologisme, au scepticisme, au nihilisme et à l'illusionnisme! Pour nous, notre but serait atteint si nous arrivions à présenter un exposé fidèle des principes philosophiques de Ritschl, envisagés dans leurs sources, dans leur contenu et dans leurs conséquences.

PREMIÈRE PARTIE

LES ORIGINES PHILOSOPHIQUES

DU

SYSTÈME DE RITSCHL

CHAPITRE PREMIER

La théorie de la connaissance de Kant.

La question de l'origine de nos connaissances est une de celles qui ont le plus préoccupé le XVIII^{me} siècle philosophique. Elle fut mise à l'ordre du jour par l'apparition de l'*Essai sur l'entendement humain*, de Locke (1690), auquel Leibnitz opposa ses *Nouveaux essais*. D'après le premier de ces philosophes, toutes nos idées viennent du dehors, et passent par le canal des sens. L'intelligence est donc un résultat, non un principe réel; elle joue un rôle purement passif dans la formation de nos connaissances. Aux yeux de Leibnitz, au contraire, celles-ci n'ont d'autre source que l'esprit, dont les fenêtres sont fermées, et dans lequel aucun élément étranger ne saurait pénétrer. L'expérience sensible n'est qu'une spéculation vague. « C'est le degré de clarté ou de confusion de la pensée qui la fait apparaître soit comme le résultat d'une impression du dehors, soit comme éclore du propre fonds de l'esprit ⁽¹⁾. »

(1) Weber. *Histoire de la philosophie*, 4^e édit., p. 333.

Tout sensualiste qu'il était sur la question de l'*origine* des idées, Locke était loin de tirer de son point de vue les conséquences d'Epicure relativement à l'*objet* de ces idées. Il se faisait fort de prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme avec autant d'évidence qu'une proposition mathématique. Un demi-siècle plus tard, le problème de la connaissance fut abordé avec une grande pénétration par David Hume, qui peut être envisagé comme le précurseur du criticisme par son insistance à réclamer, antérieurement à toute métaphysique, un examen sérieux de la nature de l'entendement. Hume s'engagea dans la voie frayée par Locke, mais au lieu de s'arrêter à mi-chemin, comme son compatriote, il tira hardiment les conséquences du sensualisme.

Les travaux de Hume firent une impression très vive sur l'esprit de Kant. « C'est dit-il, le scepticisme de Hume qui m'a engagé à entreprendre la critique de la raison pure ⁽¹⁾. » L'origine empirique de toutes nos idées aboutissait au scepticisme le plus complet. Il n'y avait plus d'idées nécessaires et générales; les mathématiques, les sciences naturelles elles-mêmes étaient entraînées dans ce désarroi universel. Kant entreprit de réfuter Hume. Il mit plus de dix ans à la composition de son « petit ouvrage » (*Werkchen*), qui vit enfin le jour en 1781, sous le nom de *Critique de la Raison pure*.

I

La raison réclame, en vertu de sa nature propre, quelque chose qui la satisfasse pour elle-même. De là une science spéciale, dans laquelle la raison « couve ses pro-

(1) *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 63.

pres notions » sans égard à l'expérience, et qui s'appelle la *métaphysique*. Considérée dans son programme, elle est la science de passer au moyen de la raison, de la connaissance du sensible à la connaissance du suprasensible. Le but peut-il être atteint? Si la métaphysique est une science, d'où vient son impuissance à obtenir, comme les autres sciences, un assentiment général? D'où vient que l'édifice a été tant de fois élevé, puis démoli, sans que l'on soit parvenu à se mettre d'accord sur une norme, permettant de distinguer ce qui est sérieux de ce qui n'est que « bavardage superficiel? » Si elle n'est pas une science, comment se fait-il qu'elle en prenne l'apparence, de manière à entretenir le genre humain d'espérances toujours vivaces, jamais réalisées? Il faut arriver enfin à une solution certaine de ce problème; examiner les titres de cette prétendue science, qui veut être la sagesse même, et qui cependant tourne toujours sur place, sans faire jamais un pas en avant.

Les recherches relatives à ces objets se sont poursuivies jusqu'ici, dit Kant, dans deux directions opposées: celle des affirmations (dogmatisme) et celle du doute (scepticisme).

La première de ces deux méthodes correspond à l'enfance de la raison pure. Pleine de confiance en elle-même, elle poursuit sa marche aventureuse, sans songer à examiner les moyens dont elle dispose. Bien que les résultats ainsi obtenus ne puissent être prouvés par l'expérience, celle-ci ne peut pas davantage les infirmer, pourvu qu'ils ne renferment pas de contradiction interne. Cette condition peut toujours être remplie, même pour des jugements et des notions entièrement vides.

La seconde méthode témoigne d'un jugement assagi

par l'expérience. A l'assurance du succès, elle substitue la certitude de l'échec. Ce n'est pas que les tentatives de la raison pure aient été jugées caduques au tribunal de l'expérience, puisqu'elles avaient pris soin de se garantir à l'avance, mais elles succombent sous leur propre poids, le contraire de leurs résultats pouvant être prouvé par des raisons tout aussi péremptoires que ces résultats eux-mêmes.

Ces deux méthodes ont un défaut commun. Elles négligent de se livrer à un examen préalable de la faculté de connaître. Las à la fois des affirmations pures, qui ne nous apprennent rien, et du scepticisme, effort violent de la raison contre elle-même, qui enveloppe dans une commune défiance toutes les vérités dépassant l'expérience; aiguillonnés par l'importance de la connaissance entièrement certaine dont nous avons besoin, il ne nous reste qu'une troisième voie, celle de la critique. Nous étudierons la raison elle-même, et, sans sortir de ce domaine, nous en rechercherons les vérités aprioriques, indépendantes de l'expérience. Nous fixerons ainsi la portée, le contenu et les limites de la faculté de connaître, par l'examen des conditions qui lui sont essentielles. Tandis que le scepticisme, pour mettre en sûreté son bateau, le laisse pourrir sur le rivage, le criticisme s'efforce de lui trouver un pilote, au courant de l'art de gouverner, pourvu d'une carte marine et d'une boussole, capable de le diriger en toute sécurité.

La *Critique de la Raison pure* n'est donc pas autre chose qu'une théorie de la connaissance. « C'est un traité de la méthode, et non pas un système de la science elle-même. Mais elle trace une esquisse de celle-ci, non seulement quant à son contour, mais aussi quant à sa structure

interne (1). » Kant entreprend l'examen de notre faculté de connaître, afin d'établir la mesure de vérité objective à laquelle nous pouvons prétendre. Il prend ainsi une position intermédiaire entre l'idéalisme de Leibnitz, qui va des idées aux faits, et l'empirisme de Locke, qui va des faits aux idées, ou plutôt, il étudie la base sur laquelle reposent ces deux conceptions opposées, et détermine ainsi la part de vérité qui revient à chacune d'elles.

Ce qui ne fait l'objet d'aucun doute, c'est que toute connaissance débute par l'expérience. Sans elle, notre faculté de connaître n'entrerait pas en activité. Il n'en faut pas conclure cependant que la connaissance en procède toute entière. Elle résulte bien plutôt de deux facteurs : ce que nous recevons par les impressions sensibles, et ce que notre faculté de connaître produit spontanément lorsqu'elle est stimulée par ces impressions (2). La capacité d'être affecté par les objets est nécessairement antérieure à toute expérience.

La première source de nos connaissances est la *sensibilité*, ou faculté intuitive. C'est par elle que les objets nous sont donnés. Toute connaissance doit se rapporter médiatement ou immédiatement à la sensibilité, car aucun objet ne peut nous être donné autrement (3). Sans la sensibilité, toute notre connaissance serait entièrement vide et sans objet.

L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle *phénomène*. Ce qui, dans le phénomène, correspond à la sensation, en est la matière. Ce qui fait que la diversité

(1) *Kritik der reinen Vernunft*. p. 31.

(2) *Ibid.* p. 46.

(3) *Ibid.* p. 71.

du phénomène (*Mannigfaltige der Erscheinung*) peut être coordonnée sous certains rapports, en est la forme. Tandis que la matière des phénomènes nous est empiriquement donnée, leur forme se trouve à priori dans l'esprit, et peut être considérée indépendamment de toute sensation. C'est ce que Kant appelle la forme pure de la sensibilité.

Pour que le contenu de sensations déterminées puisse être rapporté à quelque chose d'extérieur au moi; pour que ces sensations puissent être représentées comme séparées les unes des autres, et situées en des lieux divers, l'intuition de l'*espace* doit précéder cette opération. L'espace est la forme a priori du sens externe. De même, pour que nous puissions percevoir nos états de conscience comme simultanés ou consécutifs, l'intuition du *temps* doit être à la base de notre faculté représentative. Comme toutes nos représentations, qu'elles se rapportent à des objets extérieurs ou non, font partie de nos états de conscience, l'intuition du temps est la condition formelle à priori de tous les phénomènes en général ⁽¹⁾. Aucun objet ne peut être donné à l'expérience, soit externe, soit interne, sans être soumis à la condition du temps. Nous ne pouvons avoir conscience de nos représentations que comme séries temporelles. L'espace et le temps ne sont donc pas des objets réels, mais des formes vides, destinées à être remplies par les objets. En tant que pures formes intuitives, ils n'auraient aucune portée, aucune signification, s'ils ne se rapportaient à des phénomènes, ou objets réels, donnés immédiatement dans l'intuition. Le temps et l'espace ont une réalité empirique, c'est-à-dire

⁽¹⁾ *Kr. der R. V.* p. 84.

une valeur objective, relativement à tous les objets qui peuvent être donnés à la sensibilité. Leur réalité n'est cependant pas absolue, car si l'on fait abstraction des conditions subjectives de l'intuition, ils ne sont plus rien, et ne sauraient être attribués aux objets en eux-mêmes, indépendamment de leur rapport avec nous.

Il résulte de ce que nous venons de voir, que nous ne connaissons que des phénomènes, c'est-à-dire les choses telles qu'elles nous apparaissent par suite de la constitution de notre esprit. Celle-ci est la même pour tous les hommes, mais elle n'est pas nécessairement la même pour toutes les créatures. Nous ignorons absolument ce que peuvent bien être les objets, abstraction faite de notre sensibilité. Quel que soit le degré de clarté et de netteté auquel nous puissions atteindre dans l'intuition sensible, nous n'obtenons pas, par là, le moindre renseignement sur la nature des choses en soi ⁽¹⁾.

Kant ne veut pas cependant que l'on envisage le phénomène comme une simple *apparence* (Schein). En effet, les prédicats du phénomène peuvent être attribués à l'objet dans son rapport avec nos sens, par exemple à la rose la couleur rouge ou l'odeur. En revanche, l'apparence ne peut jamais, comme prédicat, être attribuée à l'objet lui-même, car on attribuerait alors à l'objet en soi ce qui ne lui convient que dans son rapport avec la sensibilité. Il n'y aurait fausse apparence que si j'attribuais la couleur rouge, l'odeur, etc., à la rose en soi, sans avoir égard à son rap-

(1) *Kr. der R. V.* p. 90. Ainsi se trouve réfuté le point de vue de Leibnitz, qui envisageait comme purement logique la différence entre l'élément sensible et l'élément intellectuel de la connaissance. Kant n'admet pas davantage la distinction établie par Hobbes et Locke, entre les qualités premières et les qualités secondes d'un corps.

port avec le sujet ⁽¹⁾. Dans le phénomène, les objets sont toujours envisagés comme quelque chose de réellement donné (als etwas wirklich gegebenes ⁽²⁾). « Phénomène et apparence ne doivent pas être tenus pour identiques (für einerlei). L'apparence n'affecte pas l'objet, mais le jugement qui porte sur cet objet ⁽³⁾. »

L'idéalisme transcendantal accorde que les objets de l'intuition externe existent *réellement* (wirklich seien), tels qu'ils sont perçus dans l'espace; de même les changements dans le temps, tels que les représente le sens intime. Comme l'espace est déjà une forme de l'intuition que nous nommons externe; comme, sans objets donnés dans cette intuition, nous n'aurions aucune représentation empirique, nous pouvons et nous devons envisager les êtres étendus comme réels. De même pour ce qui concerne le temps. Mais cet espace, ce temps, et tous les phénomènes avec eux, ne sont cependant pas en soi, des *choses* (Dinge), mais des *représentations*. Ils n'existent pas en dehors de notre esprit. La vérité empirique des phénomènes dans l'espace et dans le temps est suffisamment garantie, et suffisamment dégagée de toute affinité avec le rêve, lorsqu'elle est établie suivant les lois empiriques de l'expérience ⁽⁴⁾.

La seconde source de la connaissance est l'*entendement* (Verstand), ou faculté de juger, qui opère au moyen de *notions* (Begriffe) la synthèse des résultats de l'intuition. L'intuition et la notion concourent ensemble à la forma-

⁽¹⁾ *Kr. der R. V.* p. 97. Note.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 96.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 290.

⁽⁴⁾ *Ibid.* p. 408.

tion de toutes nos connaissances. Sans la sensibilité, aucun objet ne nous serait donné ; sans l'entendement, aucun ne serait pensé. Les pensées sans contenu sont vides, les intuitions sans concepts sont aveugles ⁽¹⁾. Kant dresse l'inventaire des notions-types, suivant lesquelles s'exerce tout jugement, et qu'il appelle avec Aristote les *catégories* (quantité, qualité, relation, modalité). Ce sont des concepts d'un objet en général, au moyen desquels l'intuition de cet objet est considérée comme déterminée par rapport à l'une des fonctions logiques du jugement ⁽²⁾.

Les sens ne nous donnent jamais que la diversité, toute liaison est un acte de l'entendement. Ce sont les catégories qui prescrivent à priori leurs lois aux phénomènes, et par conséquent à la nature. Les lois n'existent pas plus dans les phénomènes que ceux-ci n'existent par eux-mêmes. L'ordre universel de la nature a son origine dans l'entendement ⁽³⁾. Penser un objet et connaître un objet ne revient pas au même. Pour constituer une connaissance, deux éléments sont de rigueur : la notion par laquelle un objet est pensé, l'intuition par laquelle il est donné. Or, la seule intuition dont nous disposons est l'intuition sensible. Un concept pur de l'entendement ne peut donc nous procurer une connaissance que s'il se rapporte à un objet sensible ⁽⁴⁾. L'entendement ne peut jamais aboutir à priori qu'à anticiper la forme d'une expérience possible en général. Ce qui n'est pas phénomène ne pouvant être objet d'expérience, l'entendement ne saurait

⁽¹⁾ *Kr. der R. V.* p. 100.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 137.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 678.

⁽⁴⁾ *Ibid.* p. 149.

dépasser les bornes de la sensibilité. Ainsi sont fixées les limites dans lesquelles peuvent s'appliquer les catégories. Kant remarque expressément qu'au point de vue de la *pensée*, elles ont devant elles un champ illimité. Ce n'est que lorsqu'il s'agit d'obtenir une *connaissance* que leur application est limitée à la sensibilité.

Les catégories ne sont pas d'origine sensible comme le temps et l'espace. De là une illusion difficile à éviter. Nous nous imaginons que le champ de leur application peut être étendu au-delà de la sensibilité. Lorsque nous appelons certains objets des phénomènes ou êtres des sens (*Sinnenwesen*), il est naturel à notre pensée de leur opposer ces mêmes objets quant à leur nature absolue, ou même d'autres objets possibles qui pourraient être connus par l'entendement seul. Nous désignons ces objets sous le nom d'êtres de l'entendement (*Verstandeswesen*), ou *noumènes*. La question est de savoir si, dans ce cas, nos concepts purs sont réellement susceptibles d'une application.

Si par noumène nous entendons une chose abstraction faite de notre manière de la percevoir, et en tant qu'elle n'est pas un objet de notre intuition sensible, cette chose est un noumène dans le sens négatif. Si, au contraire, nous entendons par ce terme l'objet d'une intuition non sensible, nous admettons alors une intuition spéciale, différente de la nôtre, et dont nous ne pouvons même entrevoir la possibilité. Cet objet serait un noumène dans le sens positif ⁽¹⁾. Mais l'intuition intellectuelle étant entière-

⁽¹⁾ *Kr. der R. V.* p. 262. Cette distinction entre le noumène au sens négatif et le noumène au sens positif, n'apparaît que dans la seconde édition de la *Critique*.

ment en dehors de notre faculté de connaître, il en résulte que ce que nous appelons noumène ne saurait être entendu que dans la première acception. La notion d'un noumène est une notion problématique. Elle ne renferme aucune contradiction, car on ne peut envisager l'intuition sensible comme la seule possible. En outre, elle a une portée limitative en ce sens qu'elle impose des bornes à la connaissance sensible, et lui signifie de ne pas s'aventurer au-delà de son domaine. Néanmoins la possibilité de ces noumènes ne peut être établie, et l'espace qui enveloppe la sphère du phénomène est vide pour nous. Notre entendement s'étend problématiquement plus loin que notre sensibilité. Le concept d'un noumène est donc un concept limitatif, d'un usage purement négatif. Cependant, loin d'être arbitrairement inventé (*erdichtet*), il est inévitable à cause des limites dont il entoure la sensibilité ⁽¹⁾. Cet objet transcendantal ne se laisse pas séparer des données sensibles, car il ne resterait rien par quoi il puisse être pensé. Il n'est que la représentation des phénomènes saisis comme objets en général (*unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt*) ⁽²⁾.

Les indications fournies sur ce point par la raison théorique sont assez vagues, comme on en jugera d'après ce qui précède. Kant semble préoccupé de retirer d'une main ce qu'il accorde de l'autre. Il n'y a qu'un pas à faire pour arriver à la conclusion tirée par plus d'un disciple de génie qui s'écriait, prétendant interpréter fidèlement la pensée du maître : « Pourquoi vous donner tant de peine pour

(1) *Ibid.* p. 264, 265.

(2) Ces dernières remarques se trouvent dans la première édition, et ont été supprimées dès la seconde.

trouver la chose en soi? Elle n'est qu'un x dans notre équation. Nous voulons connaître la valeur de x . Ce qu'il est en soi, nous ne l'apprendrons jamais, ou plutôt, nous le savons: c'est une lettre de l'alphabet, et rien de plus ⁽¹⁾. Si l'on s'en tient à la partie théorique de la *Critique*, et que l'on considère ce qui vient après comme une « tentative d'introduire par une porte dérobée l'héritage juif d'un Dieu personnel », il peut sembler naturel d'interpréter dans ce sens la pensée de l'auteur. Dans la mesure, au contraire, où on envisagera la seconde *Critique* comme le but et le couronnement de la première, l' x reprendra toute sa valeur, et on verra dans le Kantisme, non point un idéalisme absolu, mais un idéalisme tempéré par le voisinage du noumène.

Toute notre connaissance commence par les sens, d'où elle gagne l'entendement et s'achève dans la *raison* (Vernunft). Celle-ci constitue le sommet de la pensée, au-delà duquel il n'y a plus rien. Comme l'entendement, la raison a une portée formelle, car elle fait abstraction de tout contenu de la pensée, mais elle a en outre une portée réelle, car elle est la source de certaines notions et de certains principes qu'elle n'emprunte ni aux sens ni à l'entendement. La raison est à l'entendement ce que celui-ci est à la sensibilité. L'entendement opère la synthèse des phénomènes au moyen de règles; la raison, à son tour, synthétise les règles de l'entendement au moyen de principes. La connaissance par les principes consiste à saisir le particulier dans le général, en d'autres termes, le pouvoir formel de la raison s'exerce dans le raisonnement logique (syllogisme). Remontant la série ascendante des

(1) Noack, *Kant's Auferstehung* p. 15.

conditions, le rôle caractéristique de la raison consiste à chercher partout l'inconditionné. Cette maxime logique ne peut être un principe de la raison pure, que, le conditionné étant donné, si l'on admet que toute la série des conditions est donnée par le fait, cette série elle-même étant inconditionnée.

La raison n'est satisfaite que lorsqu'elle a atteint la totalité absolue des conditions dans trois directions différentes : 1^o Unité absolue du sujet pensant (psychologie). 2^o Unité absolue de la série des conditions du phénomène (cosmologie). 3^o Unité absolue des conditions de tout objet de la pensée en général (théologie). Ce sont là les trois *idées* de la raison pure. Elles renferment une intégralité, à laquelle aucune expérience possible ne saurait atteindre ⁽¹⁾. Nous ne pouvons avoir aucune connaissance de l'objet qui correspond à une idée; nous n'en avons qu'une notion problématique. Ces idées ne sont cependant pas des fictions arbitraires. Elles nous sont imposées par la nature même de la plus haute de nos facultés. Leur rôle consiste à régler l'usage de l'entendement, en le poussant à une synthèse toujours plus complète. On pourrait les comparer au mirage, qui fait avancer le voyageur.

Ainsi est démasquée l'erreur qui se trouvait à la base de la métaphysique traditionnelle, et en rendait stériles les efforts. Cette erreur consistait à prendre les principes régulatifs de la raison pure pour des principes constitutifs; à tenir les idées pour des réalités, en leur appliquant des catégories qui ne valent que pour les données de l'expérience. Cette « apparence transcendentale » nous est si naturelle, que nous ne parvenons pas à la dissiper

(1) *Kr. der R. V.* p. 459.

même quand nous l'avons découverte. La cause en est que notre raison renferme, pour son usage particulier, des maximes qui ressemblent de si près à des principes objectifs, que nous prenons les unes pour les autres. Cette illusion est inévitable, nécessaire; nous ne pouvons pas plus nous en débarrasser que l'astronome ne peut empêcher que la lune lui paraisse plus grande à l'horizon qu'au zénith ⁽¹⁾.

Aucune expérience ne serait possible si nous ne rapportions la diversité de nos intuitions à l'unité du moi. Cette « aperception primitive » fonde la possibilité de toute connaissance à priori; elle est exprimée dans le jugement : *je pense*. Ce jugement est le « véhicule » de toutes les notions en général. La représentation du *moi* est absolument dépourvue de contenu ⁽²⁾. On ne peut pas même dire qu'elle soit un concept, car elle n'est qu'une simple conscience (ein blosses Bewusstsein) accompagnant tous les concepts ⁽³⁾. Le sujet de la pensée est un *x* qui ne peut être connu que par ses attributs. Il est entièrement en dehors du champ de l'expérience possible, puisque toute expérience le suppose. J'ai la conscience de moi-même : cette proposition implique déjà un dédoublement du moi, comme sujet et comme objet. Comment ce dédoublement est-il possible? C'est là un fait primitif, impossible à expliquer. Du moi sujet, nous ne pouvons savoir quoi que ce soit. Le moi objet se révèle à nous dans le sens intime, et constitue un objet d'expérience. Je pense, donc je suis (sous-entendu le sujet logique de ma pensée), est une pro-

⁽¹⁾ *Ibid.* p. p. 290 sqq.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 687.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 326.

position analytique, et ne constitue pas une connaissance. Je pense, donc je suis (sous-entendu une substance), est une proposition synthétique, mais elle n'a aucune valeur objective, puisque la notion de substance ne peut se rapporter qu'à des intuitions sensibles.

C'est sur ce texte unique : je pense, que la métaphysique traditionnelle a fondé une prétendue science, qu'elle a appelée la *psychologie rationnelle*. Cette science tire son origine d'une confusion entre le moi déterminant, sujet logique de la pensée, et le moi déterminable, objet de l'intuition interne (¹). L'unité de conscience, synthèse suprême des catégories, est prise pour l'intuition du sujet comme objet, et la catégorie de la substance lui est appliquée. Or, le sujet des catégories ne peut pas se prendre lui-même comme objet de ces catégories.

La psychologie rationnelle, partant du principe dont la fausseté vient d'être établie, en tirait les conclusions suivantes : 1° *Quantité*. L'âme est une substance. 2° *Qualité*. L'âme est une substance simple. 3° *Relation*. L'âme est une unité. 4° *Modalité*. L'âme est indépendante des objets extérieurs.

De ces quatre déterminations découlent les conséquences de la personnalité de l'âme, de son immatérialité, de son immortalité. *a)* Que mon *moi* soit toujours le sujet de ma pensée, c'est là une proposition identique, mais elle ne signifie pas que moi, comme objet, je sois un être permanent (*bestehendes Wesen*), ou une substance. *b)* Que le *moi* de l'aperception désigne toujours un sujet logique simple, c'est ce qui résulte de la notion même de la pensée. Cela ne veut pas dire que le moi pensant soit une

(¹) *Kr. der R. V.* p. 328.

substance simple. En effet, la notion de substance ne s'applique qu'à des intuitions. La seule intuition dont nous disposons est l'intuition sensible, qui est tout à fait en dehors du champ de l'entendement, dont il est ici exclusivement question ⁽¹⁾. c) L'identité du moi, au travers de la diversité dont je suis conscient, n'est pas moins indubitable. Mais cette identité du sujet ne s'applique pas à l'intuition par laquelle il est donné comme objet. Il se pourrait que le moi réel, en tant qu'objet d'intuition pour un autre observateur, ne lui apparût pas comme une identité numérique, mais comme une succession de sujets, se transmettant les uns aux autres la somme de leurs états ⁽²⁾. d) Je distingue il est vrai, ma propre existence comme être pensant de tous les objets en dehors de moi. Mais cette conscience de moi-même serait-elle possible sans les objets extérieurs par lesquelles mes représentations me sont données, c'est ce qu'il est impossible de dire ⁽³⁾. Le moi, objet du sens

⁽¹⁾ *Kr. der R. V.* p. 321 « L'opinion qui voit dans l'âme une substance simple n'a de valeur que si on entend l'opposer par là à la nature, et la soustraire à l'instabilité et à la fragilité de celle-ci. Or, même si nous concédons cette opinion, l'intention qui constitue sa raison d'être n'est pas satisfaite. Supposons en effet que l'âme soit une substance simple. Nous avons vu que les corps, objets du sens externe, n'ont qu'une réalité phénoménale. Or, *il se pourrait que l'objet transcendantal, qui sert de fondement aux phénomènes externes, soit en même temps le sujet de nos pensées.* Si la matière était une chose en soi, elle serait, comme composé, entièrement différente de la pensée, envisagée comme substance simple. Mais elle n'est qu'un phénomène externe, dont le substratum ne peut être déterminé par aucun prédicat. Je puis supposer, par conséquent, que ce substratum est simple en soi, bien qu'il apparaisse comme composé dans la façon dont il affecte mes sens. Il en résulterait que le même objet (noumène) serait corporel sous un rapport, et sous un autre rapport, être pensant. Toutefois ce n'est là qu'une hypothèse. » *Ibid.* p. 688-690. Cette importante remarque est tirée de la première édition. Kant l'a fortement atténuée dans la seconde.

⁽²⁾ *Kr. der R. V.* p. 692.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 330.

interne, et les objets dans l'espace, sont des phénomènes tout à fait différents spécifiquement, mais on n'est point autorisé à transporter ce dualisme dans le domaine métaphysique ⁽¹⁾.

Ainsi, l'analyse de la conscience du moi ne me donne pas la moindre connaissance de ce moi envisagé comme objet, et c'est à tort que l'examen logique de la pensée en général est pris pour une détermination métaphysique de l'objet. La pensée spéculative est muette au sujet de la vie future. Il lui est impossible d'en prouver la réalité, mais cette impossibilité ne constitue nullement une perte, attendu que les preuves purement spéculatives n'ont jamais eu aucune influence sur la raison du commun des gens. En revanche, la valeur des preuves qui seules ont une portée persuasive, demeure intacte. Ces preuves sont celles qui reposent sur la raison pratique ⁽²⁾. L'avantage de la critique, c'est que les attaques dirigées contre la doctrine de l'immortalité, d'où qu'elles viennent, sont réduites à néant, puisque la preuve négative est une prétention tout aussi illusoire que la preuve positive.

La seconde *idée* de la raison pure a pour objet, nous l'avons vu (p. 21), l'unité absolue de la série des conditions du phénomène, et donne naissance à la *Cosmologie rationnelle* ⁽³⁾. Partant de l'expérience, par conséquent du conditionné, la raison remonte de condition en condition, et cherche à élever la synthèse partielle des catégories à une synthèse totale, absolue. Ce qui caractérise

⁽¹⁾ *Ibid.* p. 703.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 339, 340, 706.

⁽³⁾ Nous rappelons que notre but n'est pas de donner un exposé complet du système Kantien. Nous passerons rapidement sur la cosmologie rationnelle, qui ne se rattache pas directement à notre sujet.

cette tentative dialectique, c'est qu'elle aboutit, sur chaque point spécial, à deux solutions contradictoires, suivant qu'elle cherche l'absolu dans la série totale des conditions, ou qu'elle s'arrête à un point de cette série, envisagé comme inconditionné. Dans le premier cas, la série est infinie *a parte priori*, bien que tout entière donnée; dans le second cas, elle a un commencement. Non seulement chacune de ces solutions, prise en soi, ne renferme aucune contradiction interne, mais chacune peut faire valoir en sa faveur des raisons puisées dans la nature même de l'intelligence, qui établissent sa nécessité ⁽¹⁾. C'est donc un vrai « champ de bataille dialectique », où deux combattants de force égale se disputent la victoire.

On peut prouver par des arguments d'égale valeur *a)* que le monde a, et n'a pas, de commencement dans le temps et de bornes dans l'espace; *b)* que toute substance composée est formée de parties simples, et qu'il n'y a rien de simple dans le monde; *c)* que la liberté existe, et que tout est soumis à la nécessité; *d)* que le monde implique un être absolument nécessaire, et qu'un tel être ne saurait exister nulle part.

Il semble au premier abord que, l'une des alternatives étant écartée dans chacun de ces groupes, l'autre doive être vraie; que de deux hommes dont l'un dit : le monde a un commencement, et l'autre : le monde n'a pas de commencement, l'un doive avoir raison ⁽²⁾. Cependant la discussion continue à perte de vue. L'erreur commune aux défenseurs des deux opinions, est de prendre un principe rationnel (le conditionné étant donné, la série totale des conditions est donnée par le fait) pour un objet d'expé-

⁽¹⁾ *Kr. der R. V.* p. 354.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 415.

rience possible. L'idée cosmologique de l'inconditionné, comme l'idée psychologique du moi-substance, n'est qu'un principe régulateur, qui nous engage à remonter toujours plus haut la chaîne des conditions, dont nous ne voyons jamais le terme. La critique de la seconde idée rationnelle, comme celle de la première, a cependant aussi un résultat positif. C'est surtout la question de la liberté qui est ici en cause. Or, si la liberté ne peut être établie, elle ne peut pas non plus être niée par des arguments rationnels. Sa place reste vide. Elle pourra venir l'occuper dès qu'elle aura des titres suffisants à faire valoir. Seulement, ce n'est pas la raison pure qui les lui fournira.

La quatrième antinomie cosmologique, par une transition toute naturelle, nous amène à la troisième idée de la raison pure, qui a pour contenu l'unité absolue des conditions de tout objet de la pensée en général, et donne naissance à la *théologie rationnelle*. Tandis que les catégories sont susceptibles d'une application *in concreto*, puisqu'elles peuvent s'adapter à l'expérience d'une manière adéquate, nous avons vu que les idées ne rencontrent jamais dans l'expérience un objet concret qui leur corresponde. L'erreur de la métaphysique vulgaire consistait précisément à *concrétiser* ces idées, c'est-à-dire à s'imaginer qu'elles pouvaient trouver dans le champ de l'expérience un contenu réel, qui leur soit adéquat. Dans la théologie rationnelle, la raison va plus loin. Elle ne se borne plus à concrétiser une idée, mais elle l'individualise, et obtient ainsi ce que Kant appelle l'*idéal* de la raison pure, Dieu ⁽¹⁾.

(1) *Kr. der R. V.* p. 459. Sur la manière dont la raison arrive à cet idéal, voir le lumineux exposé de M. Bridel, *op. cit.* p. 45 sq.

Cette idée est celle de l'ensemble de toutes les possibilités. Elle est entièrement positive, car les notions négatives ne sont jamais qu'une limitation de quelque chose de positif. L'ensemble de toutes les possibilités est donc l'ensemble de toute réalité, *omnitudo realitatis*, renfermant comme en provision tous les prédicats possibles qui peuvent être attribués aux choses ⁽¹⁾. Cet ensemble de toute réalité étant entièrement déterminé (*durchgängig bestimmt*), est aussi quelque chose d'individuel, un *ens realissimum*. Cet idéal transcendantal est le principe dont toutes les choses qui existent tirent leurs déterminations. Il est le seul idéal que la raison humaine puisse concevoir, car elle ne saurait arriver par aucune autre voie à une notion individuelle entièrement déterminée; il est le prototype dont les choses ne sont que des copies défectueuses, des ec-types; c'est à lui qu'elles empruntent la matière de leur possibilité (*Stoff zu ihrer Möglichkeit*), mais elles en restent toujours séparées par une distance infinie ⁽²⁾. La raison désigne son idéal sous le nom d'*être primitif* (*ens originarium*), d'*être suprême* (*ens summum*), d'*être des êtres* (*ens entium*). Elle ne nous laisse pas moins dans une ignorance absolue, relativement à l'existence de cet être ⁽³⁾. Pas plus que les autres idées, celle-ci n'implique l'existence de son objet. C'est la notion de cet être, transformé en une hypostase, et revêtu des attributs de l'unité, de la simplicité, de l'éternité, etc., qui sert d'objet à la théologie transcendantale, et que l'on appelle *Dieu*. La réalité objective de cet être est une pure invention (*Erdichtung*).

⁽¹⁾ *Kr. der R. V.* p. 465.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 466.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 467.

On n'en a pas moins cherché à établir par le raisonnement l'existence de Dieu. Les preuves entreprises dans ce but se ramènent à trois. Il ne peut pas y en avoir davantage. La première fait abstraction de toute expérience, et cherche à prouver à priori, par de simples concepts, l'existence d'une cause suprême (preuve ontologique). Les deux autres ont une base expérimentale (preuves physico-théologique et cosmologique).

a). *Preuve ontologique*. Le premier auteur de cet argument célèbre est Saint-Anselme, qui le présente de cette façon dans son *Proslogium* : L'esprit humain renferme l'idée de Dieu, c'est-à-dire de l'être le plus grand que l'on puisse imaginer (*id quo nihil majus cogitari potest*). Or, si cet être n'existait pas, on pourrait en imaginer un plus grand, celui qui existerait réellement. Donc il existe. (*Id, quo majus cogitari nequit, non posse in intellectu solo esse*). Descartes reproduit cet argument, qui reparait également chez Leibnitz. Ce philosophe, de la possibilité de Dieu, conclut à son existence. (*Deus, si est possibilis, existit*). Enfin, Wolff part de la notion de l'être entièrement réel. Cet être est conçu comme embrassant toutes les réalités ; parmi ces réalités se trouve l'existence ; donc l'être entièrement réel existe.

Toutes ces tentatives, malgré les nuances qui les distinguent, se ramènent à un même procédé d'argumentation. Elles prétendent passer de l'idée à l'existence, sans le secours d'aucune expérience. On a de tout temps beaucoup parlé de l'être nécessaire, dit Kant, et on s'est moins préoccupé de comprendre ce qu'il fallait entendre par là, que d'en prouver l'existence. L'être nécessaire, a-t-on dit, est celui dont la non-existence est impossible, contradictoire, de même qu'il est impossible d'admettre qu'un

triangle ait plus ou moins de trois angles. Il est vrai que si, dans un jugement identique (tout triangle a trois angles), j'enlève le prédicat tout en maintenant le sujet, il en résulte une contradiction. Mais si j'enlève à la fois le sujet et le prédicat, la contradiction disparaît, car il ne reste plus rien à quoi elle puisse s'attacher. Cette remarque s'applique à la notion de l'être entièrement nécessaire. Le jugement : Dieu est tout puissant, est un jugement nécessaire. Le sujet étant maintenu, le prédicat doit l'être aussi. Mais si je supprime l'un et l'autre, il n'en résulte aucune contradiction.

Tout en accordant cela, on réclame cependant une exception en faveur d'un unique concept, celui de l'être tout réel (all realsten Wesen), dont le sujet, dit-on, ne saurait être supprimé sans contradiction. En effet, cet être est possible. L'existence étant comprise dans l'ensemble de la réalité, la possibilité de cet être entraîne sa réalité. Voici comment Kant répond à cette objection. On n'a pas le droit d'introduire l'existence dans la notion d'une chose qui n'est pensée que comme possible. L'existence n'est pas un prédicat qui vienne s'ajouter à la notion d'une chose, mais elle n'est qu'une simple *position*, c'est-à-dire la condition de tous les prédicats, et non point l'un d'entre eux. Ainsi, lorsque je dis : *Dieu est*, je n'ajoute aucun prédicat nouveau à la notion de Dieu ⁽¹⁾. Le concept et son objet ont exactement le même contenu, et le réel ne renferme rien de plus que le possible. Lors donc que je pense un être comme la suprême réalité, la question subsiste toujours : existe-t-il ou n'existe-t-il pas ? Pour que cette question soit susceptible d'une solution, il faudrait

⁽¹⁾ *Kr. der R. V.* p. 480.

que son objet puisse être connu à posteriori, c'est-à-dire être donné dans l'expérience. L'argument ontologique est donc impossible, et les *idées* n'enrichissent pas plus notre connaissance (*Einsicht*) que des zéros n'enrichissent un marchand, lorsqu'il les ajoute au chiffre de son avoir ⁽¹⁾.

b). *Preuve cosmologique*. Cette preuve, exposée pour la première fois d'une manière complète dans la *Somme* de Thomas d'Aquin, est développée par Leibnitz et par son disciple Wolff. Les choses qui nous entourent se transforment et passent. Ces choses, ou du moins leurs changements, doivent donc avoir une cause, mais toutes les causes que nous présente l'expérience sont soumises au même destin. Elles nous poussent à remonter plus haut encore, jusqu'à une cause suprême. Où trouver cette cause suprême, sinon dans l'être absolument parfait, source de toute possibilité? ⁽²⁾

La preuve cosmologique a donc une base expérimentale. Elle part d'une existence contingente quelconque, et conclut à l'existence d'un être absolument nécessaire. Un second pas l'amène à identifier cet être nécessaire avec l'être tout réel. Ce qui enlève toute valeur à la première partie de cette preuve, c'est que le principe rationnel : toute existence contingente a une cause en dehors de soi, ne s'applique qu'au domaine de l'expérience ⁽³⁾. Or, ici, on voudrait précisément l'utiliser pour nous en faire sortir. La seconde partie de l'argument revient à la preuve ontologique, qui n'a fait que changer de vêtements et

⁽¹⁾ *Kr. der R. V.* p. 483.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 474.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 488.

modifier sa voix, pour n'être pas reconnue ⁽¹⁾. Etant donnée l'absolue nécessité, on cherche un être qui lui corresponde, et on croit le trouver dans l'être tout réel. Dans la preuve ontologique, les termes étaient renversés, et l'on concluait de la notion de l'être tout réel à son absolue nécessité, et par conséquent à son existence. Les deux procédés reviennent au même. Dans les deux cas on raisonne uniquement à priori, au moyen de notions. Le terrain empirique sur lequel l'argument cosmologique prétendait se baser est promptement abandonné, et cet argument s'achève dans le domaine de la spéculation pure comme le précédent.

c). *Preuve physico-théologique*. Cette preuve, ainsi s'exprime Kant, mérite d'être mentionnée avec respect (Achtung). Elle est la plus ancienne, la plus claire, la plus accessible à la raison de tous. Elle vivifie l'étude de la nature, dont elle tire son existence et dont elle reçoit sans cesse de nouvelles forces ⁽²⁾. Au lieu de considérer le monde d'une manière abstraite, comme la précédente, elle se base sur une observation attentive de la nature. Elle y découvre un ensemble de moyens et de fins qui semble trahir la présence invisible d'un sage et mystérieux ordonnateur. L'analogie avec les produits de l'art humain, qui fait violence à la nature et l'oblige à se conformer aux buts qu'il se propose, nous sert tout naturellement de fil conducteur dans cet ordre de recherches. Il faut cependant reconnaître que cette voie nous autoriserait tout au plus à conclure à un « architecte du monde » (Weltbaumeister), ordonnateur d'une matière donnée, mais non

⁽¹⁾ *Kr. der R. V.* p. 486.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 497.

pas à un créateur. La conclusion physico-théologique va de l'ordre et de la finalité du monde à une cause qui leur soit proportionnée. Au cas le plus favorable, elle nous porterait à admettre un être sage, bon, puissant, non un être tout-sage, tout-bon et tout-puissant ⁽¹⁾. Notre observation ne se meut que dans la sphère du fini; nous ne pouvons donc pas conclure à une cause infinie. On n'atteint ce résultat qu'en quittant brusquement le sol de l'expérience, pour s'élancer, sur l'aile des idées, dans le domaine des possibilités pures et des spéculations abstraites. En d'autres termes, on revient à l'argument ontologique, dont la vanité a été démontrée ⁽²⁾.

Il nous reste à voir de quelle façon Kant s'y prend pour remplir les vides de la pensée spéculative. Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet. Nous nous bornerons à deux points qui rentrent plus spécialement dans les limites de notre travail : ce qu'on a appelé, assez improprement, l'*argument moral* en faveur de l'existence de Dieu, et les rapports entre la connaissance théorique et la connaissance pratique.

II

La clef de voûte de la Critique de la raison pratique est l'impératif catégorique, la loi impérieuse, absolue, dont nous constatons en nous la présence et qui nous oblige à priori, par sa seule forme. Son existence nous est aussi certaine que celle des principes à priori de la raison théorique. Cette loi ne s'appuie sur aucune autre autorité

⁽¹⁾ *Kr. der R. V* p. 168.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 502.

que la sienne propre. Son commandement est absolu. Elle veut être obéie pour elle même, et toute intervention d'un motif étranger porterait atteinte à sa souveraineté. L'impératif ne peut agir sur la volonté de l'homme que si cette volonté est libre, soustraite à l'enchaînement nécessaire des causes et des effets. La liberté étant impliquée dans la loi morale, qui est elle-même l'objet d'une certitude absolue, il en résulte que la liberté participe à la même certitude. Nous trouvons ainsi l'inconditionné sans sortir de nous-même ⁽¹⁾.

L'obligation de l'impératif catégorique est purement formelle, et fait abstraction de tout contenu de la volonté. Elle s'exprime dans cette seule formule : tu dois. Cependant, toute action doit avoir un objet, et la volonté ne saurait être exceptée de cette règle. L'objet dernier vers lequel elle tend est le *souverain bien*, qui constitue « la totalité inconditionnée de l'objet de la raison pratique pure ⁽²⁾. » Ce souverain bien se compose de deux éléments : *la sainteté*, conformité absolue de la volonté à la loi morale, et *le bonheur*, conformité absolue de la nature au but que se propose l'individu ⁽³⁾. Le premier élément du souverain bien, la sainteté, ne peut être atteint dans le monde où nous vivons. Comme elle n'en est pas moins exigée par la raison pratique, il faudra, pour y arriver, un progrès *ad infinitum*. Ce progrès à l'infini n'est possible que si l'existence de la personnalité est prolongée à l'infini. Le bien suprême ne peut par conséquent se réaliser que dans l'hypothèse de *l'immortalité de l'âme*.

⁽¹⁾ *Kr. der Pr. V.* p. 126.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 130.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 149.

La sainteté ne constitue pas à elle seule le bien complet, achevé, le souverain bien. Le bonheur doit encore s'y ajouter. Cette exigence est réclamée, non par une raison intéressée, mais par une raison absolument impartiale. Malheureusement, l'ordre moral et l'ordre naturel sont tout à fait indépendants l'un de l'autre. La loi morale ne renferme pas le moindre fondement d'un accord entre l'un et l'autre ⁽¹⁾. Cependant, elle nous ordonne de poursuivre la réalisation du souverain bien, qui doit donc être possible. Il ne nous reste qu'à *postuler* l'existence d'une cause indépendante de la nature, et qui renferme le principe de cet accord. Cette cause doit être intelligence et volonté, et nous arrivons ainsi à l'idée de Dieu ⁽²⁾. Pour que la nature entière, et son rapport avec la moralité, lui soient soumis, il doit être tout-puissant. Il doit être également doué de toute-science, pour éprouver la valeur morale des mobiles les plus cachés; tout-présent, pour donner une satisfaction immédiate aux besoins qu'éveille l'ordre moral; éternel, pour maintenir toujours l'accord entre la nature et la liberté ⁽³⁾. La loi morale, par l'intermédiaire de la notion du bien suprême, conduit donc à la *religion*, qui consiste à envisager tous les devoirs comme des ordres divins; non pas comme des prescriptions arbitraires émanant d'une volonté étrangère, mais comme les lois essentielles à toute volonté libre, considérées néanmoins comme des ordres de l'Être suprême ⁽⁴⁾. A la fin de la *Critique du jugement*, Kant a repris l'argument moral en faveur de

⁽¹⁾ *Kr. der Pr. V.* p. 149.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 150.

⁽³⁾ *Kr. der R. V.* p. 629, cf. *Kr. der Pr. V.* p. 168.

⁽⁴⁾ *Kr. der Pr. V.* p. 155.

l'existence de Dieu tel qu'il l'avait exposé dans les deux premières *Critiques*. L'idée directrice de cet ouvrage est celle du *but moral* de la nature. Or, la nature en elle-même est indifférente à l'égard de la moralité. Elle doit donc être organisée en vue du but absolu, du bien suprême, par un être tout-puissant qui la domine, et qui soit en même temps l'auteur de la loi morale. Cette argumentation, néanmoins, ne constitue pas une preuve théorique. Elle a une portée purement pratique.

Nous arrivons donc, sur le terrain pratique, à l'affirmation des trois idées auxquelles la raison théorique n'avait pu nous conduire : la liberté, l'immortalité, l'existence de Dieu. Il faut remarquer cependant que ces trois idées ne sont pas également partagées au point de vue de la certitude qui leur revient. Les deux dernières ne sont pas, comme la liberté, des conditions de la loi morale, mais seulement des conditions de l'objet auquel tend toute volonté déterminée par cette loi. La liberté est donc la plus solidement établie de beaucoup, la seule dont nous puissions *savoir* l'existence ⁽¹⁾. « Or, des trois dogmes en question, c'est là peut-être le moins indispensable à la religion. Les faits sont là pour prouver que la religion peut coexister à côté de la négation de la liberté humaine, témoin la prédestination de Saint-Augustin, des jansénistes, des réformateurs ⁽²⁾. »

Quant aux deux idées de l'immortalité et de l'existence de Dieu, leur possibilité doit être *admise* (angenommen), au point de vue pratique, sans qu'elles puissent être connues théoriquement. Leur possibilité, qui n'était qu'un pro-

⁽¹⁾ *Kr. der Pr. V.* p. 2.

⁽²⁾ Ph. Bridel, *op. cit.* p. 90.

blème pour la raison spéculative, devient une *assertion* (Assertion), reposant uniquement sur une nécessité subjective ⁽¹⁾. Les trois idées ont en commun ce caractère, d'être des *postulats*, par où il faut entendre des propositions nécessairement impliquées dans une loi pratique inconditionnée, mais indémontrables théoriquement. Ce sont des hypothèses pratiquement nécessaires.

Il est impossible de n'être pas frappé du contraste qui existe entre les démonstrations nettes, incisives, de la *Critique de la raison pure*, et les affirmations embarrassées, souvent ambiguës, de la *Critique de la raison pratique*. Tout ce qui concerne l'idée de Dieu est particulièrement nébuleux. Kant, nous l'avons dit, rattache la réalité de cette idée à celle du souverain bien. Ailleurs, lorsqu'il s'agit d'établir la réalité du souverain bien, il s'en réfère à l'idée de Dieu, et s'exprime ainsi : Avoir soif de bonheur, en être digne, et cependant n'y point avoir part, ne saurait s'accorder avec la volonté parfaite d'un être raisonnable et tout-puissant ⁽²⁾. Il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu ⁽³⁾. L'honnête homme doit dire (*darf wohl sagen*) : *je veux* qu'il y ait un Dieu ⁽⁴⁾. A la page suivante, Kant n'en affirme pas moins que cette hypothèse est aussi nécessaire que la loi morale elle-même. D'après un autre passage, nous ne pouvons que présumer (*muthmaassen*) l'existence de Dieu.

Comment une extension de la raison pure dans le domaine pratique est-elle possible, sans qu'il en résulte

⁽¹⁾ *Kr. der Pr. V.* p. 3.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 133.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 151.

⁽⁴⁾ *Ibid.* p. 172.

aucune extension de la connaissance spéculative? Quel rapport y a-t-il, en d'autres termes, entre la connaissance théorique et la connaissance pratique? L'examen de cette question fait l'objet d'un chapitre spécial de la seconde *Critique* ⁽¹⁾.

Pour élargir pratiquement une connaissance pure, une intention (*Absicht*), c'est-à-dire un but, un objet de la volonté, doit être donnée à priori. Ce but est pratiquement nécessaire; c'est le souverain bien. Il ne peut se réaliser sans appeler à son secours trois notions théoriques, purs concepts rationnels, auxquels ne correspond aucune intuition, et qui ne sauraient par conséquent prétendre à aucune réalité objective par voie théorique. La connaissance théorique reçoit, il est vrai, un accroissement (*Zuwachs*), par le fait que des notions purement problématiques sont déclarées assertoriquement correspondre à un objet. Ce n'est pas à dire que l'on puisse désormais faire de ces notions un usage positif dans un but théorique. La raison pratique affirme la réalité de ces notions, mais nous n'en obtenons par là aucune intuition, en sorte qu'aucune proposition synthétique n'est possible à leur endroit. Cette porte ouverte ne nous est donc d'aucune utilité au point de vue spéculatif. Nous attribuons des objets à des notions, mais nous ne pouvons pas dire comment celles-ci se rapportent à leurs objets. La raison pratique leur confère la réalité; la raison théorique n'a pas autre chose à faire qu'à les penser au moyen des catégories ⁽²⁾.

Nous désignons les trois idées dont il est ici question par des prédicats empruntés à notre propre nature. Cepen-

(1) P. 161 sq.

(2) *Kr. der Pr. V.* p. 164.

dant, ces déterminations ne doivent être envisagées ni comme des anthropomorphismes, ni comme une connaissance transcendante d'objets suprasensibles. Ainsi, nous attribuons à Dieu entendement et volonté considérés dans le rapport qu'implique la loi morale, et en tant qu'ils se prêtent à un usage pratique. L'entendement de l'homme est discursif; sa volonté est toujours affectée par le sentiment de plaisir qui s'attache à l'existence de son objet. De ces notions appliquées à Dieu, il ne reste que ce qui est strictement nécessaire à l'ordre moral. Si nous essayons de faire de cette connaissance *pratique* une connaissance théorique, nous obtenons les résultats suivants : un entendement intuitif, et non discursif comme le nôtre; une volonté dirigée sur des objets sans être affectée en aucune façon par leur existence, sans parler des prédicats transcendants, comme celui d'une durée intemporelle. Autant d'attributs dont nous ne pouvons avoir aucune notion applicable à la *connaissance* de l'objet. Ces notions ne peuvent donc pas être utilisées à l'élaboration d'une théorie quelconque à propos d'êtres suprasensibles ⁽¹⁾. Au point de vue pratique, des deux attributs de l'entendement et de la volonté, il reste la notion d'un rapport qui reçoit, sur ce terrain, une réalité objective. Recourir à l'idée de Dieu pour expliquer les phénomènes (*Einrichtungen*) naturels et leurs changements, revient à l'aveu qu'on est au bout de sa philosophie ⁽²⁾. Ainsi, les trois *idées* se présentent au regard de la foi comme trois sommets dans les trouées d'un impénétrable brouillard. Nous ne discernons rien de leur structure. La base qui les relie nous échappe également.

⁽¹⁾ *Kr. der Pr.* V. p. 165.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 166.

La connaissance théorique est celle par laquelle je connais *ce qui est*; la connaissance pratique, celle par laquelle je me représente *ce qui doit être*. Lorsqu'il est indubitablement certain que quelque chose de conditionné est, ou doit être, deux cas peuvent se présenter. Ou une certaine condition déterminée apparaîtra comme absolument nécessaire, ou elle pourra être conjecturée à bien plaire (*beliebig*). Dans le premier cas, la condition est postulée (*per thesin*), dans le second, elle est supposée (*per hypothesein*). Comme il y a des lois pratiques qui sont absolument nécessaires, si elles impliquent une existence quelconque dont dépende la possibilité de leur caractère obligatoire (*ihrer verbindenden Kraft*), cette existence doit être postulée ⁽¹⁾.

Si la raison pure peut être pratique, et elle l'est en réalité, il n'y a cependant qu'une seule et même raison, qui juge au moyen de principes à priori dans les deux sphères qui constituent son domaine. Si, en sa qualité de raison théorique, elle est incapable d'asseoir solidement certaines propositions, elle les accueillera néanmoins comme un *élément étranger* (*fremdes Angebot*), qui n'a pas poussé sur son propre sol, mais qui n'en est pas moins suffisamment attesté par ses attaches à la sphère pratique. Elle s'efforcera de le comparer et de le mettre en rapport avec tout ce qu'elle possède comme raison théorique, sans parvenir à enrichir de ce chef son intelligence (*Einsicht*) des choses. Si les deux sphères étaient simplement coordon-

⁽¹⁾ *Kr. der R. V.* p. 505. Une connaissance théorique est *spéculative*, lorsqu'elle se rapporte à un objet qui ne peut pas être donné dans l'expérience. Elle est *naturelle*, lorsque son objet peut faire partie d'une expérience possible. Le principe qui conclut, de ce qui arrive à une cause, appartient à la connaissance naturelle. *Ibidem*.

nées, il en résulterait un conflit. Leur bonne harmonie ne peut subsister que si la seconde a la prééminence, comme c'est en effet le cas. C'est ce que Kant appelle le *primat* de la raison pratique. Il remarque que cette prééminence n'a rien qui puisse surprendre, puisque « tout intérêt est en définitive pratique. » ⁽¹⁾

⁽¹⁾ Kr. der Pr. V. p. 136.

CHAPITRE II.

La théorie de la connaissance de Lotze.

Hermann Lotze, qui occupa pendant trente-six ans la chaire de philosophie de l'Université de Göttingue, appartient à cette génération d'hommes de science qui reprit, des mains de l'hégélianisme discrédité, le drapeau de la philosophie. Par son dédain pour les sciences exactes dont les résultats refusaient de se plier au joug de ses spéculations, Hegel avait fini par s'aliéner les esprits les plus sérieux. A partir de 1830, son étoile baissa rapidement. On éprouvait le besoin de reprendre contact avec les faits ; de renoncer aux expéditions aventureuses en pleine mer, pour se rapprocher des côtes de l'expérience. Les sages conseils de Kant, trop longtemps oubliés, revinrent dans les mémoires, et l'Université de Göttingue fut une des premières à donner le signal de cette orientation nouvelle.

Herbart, grand adversaire de l'école hégélienne, chercha à tracer son chemin entre Leibnitz et Locke, entre l'idéalisme et le sensualisme. Lotze, son successeur à Göttingue, travailla dans le même sens. Si ces deux philosophes arrivent sur plus d'un point à des résultats divergents, leurs recherches sont cependant inspirées d'une même préoccupation : réconcilier la philosophie avec les données de l'expérience. Très versé dans la médecine et les sciences naturelles, non moins au courant de l'histoire de la philosophie, Lotze réunissait un ensemble de dons

qui se rencontrent rarement dans un même esprit, et qui correspondaient exactement aux besoins des temps. La première édition de sa *Métaphysique* parut l'année même de la mort de Herbart (1841). Dès lors, Lotze a enrichi la philosophie d'une série de travaux, dont les plus connus sont le *Mikrokosmos* (en 3 volumes, 1856-1864), la *Logique* (1874), la nouvelle édition de la *Métaphysique* (1879), traduite en français par M. Duval en 1883, avec quelques retouches de l'auteur.

Pendant de nombreuses années, Lotze et A. Ritschl professèrent ensemble à Göttingue. Leurs rapports ne se bornèrent pas à des relations amicales de collègue à collègue. Les ouvrages de Ritschl ont gardé la trace d'un lien plus profond, et il n'est point malaisé de discerner l'influence du philosophe dans les travaux du théologien. A plusieurs reprises Ritschl s'en réfère explicitement à son collègue par des citations ou par des notes. Il dit, en particulier, lui avoir emprunté sa théorie de la connaissance.

Partant de ces déclarations de Ritschl, nous allons exposer la manière de voir de Lotze sur le problème de la connaissance. Ce problème est si intimément rattaché à l'ensemble du système, qu'il est impossible de l'en séparer. Nous l'étudierons donc dans son contexte, pour autant que ce contexte est indispensable, ou simplement utile à l'intelligence de la question.

I

La période des premières origines de l'humanité demeure, pour nous, enveloppée d'un profond mystère. Il en est de même des perspectives les plus lointaines de son avenir. Entre ces deux obscurités se trouve un espace

relativement éclairé : la vie, avec ses besoins impérieux, ses devoirs pressants, les buts qu'elle propose à notre activité. L'incertitude qui plane sur le passé et sur l'avenir jette à peine un trouble dans la joie de vivre, dans la confiance que nous accordons au présent. Ainsi dans le domaine du savoir. Nous supposons une vérité éternelle, mais, dans les réflexions ordinaires à notre pensée, quelques fragments de cette vérité nous apparaissent seuls, qui nous suffisent, sans que nous cherchions à les analyser et à nous en rendre exactement compte. Nos recherches se bornent à établir un accord entre nos perceptions changeantes et incertaines, et ces sommets de la vérité qui émergent dans notre conscience, sans que nous apercevions l'ensemble auquel ils sont rattachés.

Mais il survient, dans la vie, des moments où le présent ne nous paraît supportable que si nous cherchons à découvrir les rapports qui le lient au passé et à l'avenir. Dans le domaine de la connaissance aussi, certaines circonstances nous engagent à nous élever au-dessus du mouvement ordinaire de nos pensées, et à réfléchir sur leur origine et sur le but auquel elles tendent. En effet, elles ne vivent pas toujours en bonne harmonie. Des doutes s'élèvent sur leur valeur, lorsque surgissent des contradictions entre les sphères diverses de notre activité intellectuelle. Les principes du mécanisme universel, d'une part, les affirmations de la conscience, d'autre part, sont un exemple caractéristique de l'hostilité qui s'élève parfois entre nos diverses sources de connaissances, rapportées à un même objet. Des contradictions analogues ne manquent pas de se faire jour dans le domaine de la connaissance théorique elle-même. De là la nécessité d'une science qui prenne pour *objet* de ses recherches les notions et les proposi-

tions qui, dans la vie ordinaire et dans les sciences spéciales, sont employées comme *principes* de toute investigation. Cette science est la métaphysique ⁽¹⁾.

Avant d'aborder cette étude et d'examiner le *contenu* de ces principes, Lotze se demande quels sont les fondements sur lesquels repose leur certitude au point de vue subjectif. Avant de s'occuper de la vérité proprement dite, il s'enquiert des signes auxquels nous pouvons la reconnaître.

Contrairement à Kant, et d'accord avec Leibnitz, Lotze n'admet pas que nous puissions, par un examen préalable de la faculté de connaître, établir la capacité ou l'incapacité de notre raison à saisir la vérité. Chacun de nous, quelque hésitation qu'il y mette, est obligé en dernière instance de juger toute proposition qu'il entend et tout fait que lui présente l'expérience, d'après des principes dont la puissance coercitive s'impose à la pensée avec une certitude immédiate. Même lorsqu'il entreprend d'examiner les titres de cette évidence, il est toujours obligé d'en référer à l'égale évidence de toutes les raisons qui motivent sa décision ⁽²⁾. Lotze s'appuie donc, au début de son travail, sur « le sentiment naturel de vraisemblance qui prononce en dernier ressort sur toutes nos entreprises philosophiques. » « J'évite expressément, dit-il, de vouloir établir le bon droit de cette croyance par une exploration théorique préalable de la faculté de connaître. On travaille beaucoup trop, de nos jours, dans cette direction, sans résultat positif, et avec des prétentions mal fondées... Le travail ambitieux auquel se livrent les théories de la

⁽¹⁾ *Logik*, p. 470, 471. *Gr. der Met.*, § I,

⁽²⁾ *Met.*, p. 15.

connaissance a très rarement conduit à un résultat positif, et n'a pas du tout produit les méthodes dont on s'amuse à faire un vain étalage. L'incessant aiguisage des couteaux est agaçant, quand on n'a devant soi rien à couper. » C'est en vain qu'on cherche dans une analyse psychologique de la faculté de connaître une base pour la métaphysique. Chacun finit pourtant par avouer que, sur la vérité de notre connaissance et sur son aptitude pour la vérité, nous ne pouvons demander un jugement indépendant d'elle-même ⁽¹⁾. Lotze n'entend donc pas, par sa théorie de la connaissance, fournir une base à la métaphysique. Pour éviter tout malentendu, il désigne ce travail préliminaire sous le nom de méthodologie ⁽²⁾. Le contenu en sera purement analytique, et se bornera à constater des faits.

La tradition rattache au nom de Socrate le pas décisif par lequel la philosophie entre dans la voie d'une recherche vraiment scientifique. Ce nouveau programme renfermait une double tâche. Il fallait d'abord se rendre compte des formes et des principes d'investigation indispensables à notre pensée pour parvenir à la réalité. Ce travail logique a été magistralement inauguré par l'antiquité. Il fallait ensuite déterminer la valeur de ces lois inévitables de la pensée pour la découverte de la vérité et la connaissance des choses. Sur ce point, on n'a jamais réussi à se mettre d'accord, ni dans l'antiquité, ni dans le développement ultérieur de la philosophie.

Lorsque, dans la vie ordinaire, nous cherchons par des comparaisons, des analogies, des conclusions, à découvrir un fait oublié, ou qui se dérobe à nos regards, nous

⁽¹⁾ *Met.*, p. 14.

⁽²⁾ *Logik*, p. 471.

nous rendons compte que les détours de notre pensée ne sont que des moyens subjectifs d'arriver à ce résultat, et ne correspondent pas à une série parallèle de mouvements dans l'objet lui-même. Nous comptons arriver à un résultat conforme à la nature de l'objet, sans que notre travail, pendant qu'il a lieu, reproduise pas à pas le développement interne de cet objet. Ce rapport de la pensée avec sa matière suppose deux choses. Tout instrument utile doit être, d'une part, approprié à la main qui le manie, d'autre part, conforme à la nature de l'objet sur lequel il sera dirigé. La pensée, de même, sera déterminée à la fois par la nature du sujet pensant et par la nature de son objet ⁽¹⁾. Kant prétendait que la connaissance imposait ses lois aux phénomènes. Il est vrai que l'esprit détermine d'une manière générale le coloris de la réalité, mais, pour qu'il y ait connaissance, le dessin doit lui être donné par la nature propre du phénomène ⁽²⁾.

Nous ne pouvons saisir d'un coup-d'œil l'ensemble de la réalité. De là, pour notre pensée, une foule de fonctions diverses, comparaisons, rapports, etc., moyens formels préalables, nécessaires pour arriver à la connaissance. D'autre part, ces formes sont dans une relation fondamentale (*ursprüngliche Beziehung*) avec la nature des choses. L'être et la pensée obéissent aux mêmes lois supérieures. Ces lois lient la réalité avec une conséquence si complète, que notre pensée peut à son gré partir d'un point quelconque *a*, suivre la direction qu'il lui plaît, et être sûre, à condition de rester constamment soumise à ces lois, de

⁽¹⁾ *Mik.* III, p. 203.

⁽²⁾ *Mik.* III, p. 500.

rencontrer l'autre point *b* qu'elle cherchait dans la réalité. Peu importe l'écart entre les mouvements de la pensée. et la connexion effective des deux points *a* et *b*. Ainsi, quand nous recherchons les propriétés d'une figure géométrique, nous commençons par tracer des lignes accessoires qui font si peu partie de la figure elle-même, que nous pouvons les choisir à notre gré. Chaque pause de notre travail se trouve correspondre à un état de fait, jusqu'à ce qu'arrivés au terme, nous possédons la vérité cherchée⁽¹⁾. Les opérations logiques sont donc comme un échafaudage qui peut être enlevé une fois la construction achevée. Nous saisissons ici la différence entre la signification purement formelle du mouvement de la pensée (*Denkhandlung*), et la signification réelle (*real*) de son résultat⁽²⁾.

Lorsque notre pensée lie en un tout des représentations particulières; lorsqu'elle réunit plusieurs exemplaires dans une notion générale, forme des jugements à l'aide de notions, ou des conclusions à l'aide de jugements, elle s' imagine aisément reproduire, par ces procédés, les rapports internes de son objet. La grande erreur de l'antiquité a été précisément de s'imaginer résoudre des problèmes métaphysiques en analysant logiquement des représentations. La doctrine des idées de Platon n'est qu'un grandiose mais infructueux essai de saisir la nature des choses dans les notions générales de la pensée. Entre les vérités qui *valent* (*gelten*), c'est-à-dire qui sont susceptibles d'application, et les choses qui *sont*, la philosophie grecque n'a jamais que très insuffisamment distingué. C'est justement cette différence qui importe.

⁽¹⁾ *Mik.*, III, p. 205.

⁽²⁾ *Logik* p. 540.

Il est vrai qu'au fond (im letzten Grunde) les mêmes vérités supérieures embrassent l'être et la pensée. Sur ce fait fondamental repose la possibilité de les rapporter l'un à l'autre. Mais il ne faut pas en conclure qu'un nombre invariable de notions, en *étant* (seiend), formeraient des choses, et en étant *pensées*, des représentations de ces choses. Les notions de notre pensée peuvent au contraire être multipliées à l'infini, sans être accompagnées d'une augmentation correspondante dans l'être ⁽¹⁾.

Aristote n'a pas fait, à propos des jugements, cette distinction entre l'être et la pensée. Dans le jugement, nous réunissons deux représentations par une troisième ; nous disons qu'un objet a une qualité, exerce une activité. Il s'agirait de savoir ce qui, dans l'objet lui-même, correspond à ces expressions. Ainsi, à propos du devenir, Aristote se borne à analyser la représentation que nous en avons, et à affirmer que, lorsque deux représentations se succèdent, l'une s'en va quand l'autre arrive. Les transformations que subit notre représentation d'un objet, lorsque cet objet se modifie, sont traitées comme si elles étaient tout à fait pareilles à ce qui se passe dans l'objet lui-même.

Les fameuses notions de *dynamis* et d'*énergie*, ces « enfants gâtés du dilettantisme philosophique ⁽²⁾ », introduisent systématiquement la stérilité de telles considérations dans les recherches scientifiques. Lorsqu'une chose passe d'un état dans un autre, notre pensée, en les comparant, s' imagine que la possibilité de la naissance du second était renfermée dans le premier comme attribut

⁽¹⁾ *Mik.* III, p. 209.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 213.

(Merkmal) déjà présent. Un exemple fera ressortir la naïveté de cette manière de voir. Etant donnés trois éléments, a , b , c ; b étant plus petit que a et plus grand que c , l'antiquité attribuait à b en lui-même, comme prédicats positifs, ces propriétés de relation qui ne naissent dans notre pensée que par sa comparaison avec a et avec c , et l'on s'émerveillait en constatant qu'un même élément b pouvait être à la fois plus grand et plus petit ! Les notions de puissance et d'énergie sont obtenues par le même artifice ⁽¹⁾.

Ces remarques s'appliquent aux classifications scientifiques. Elles ne servent qu'à nous conduire d'un point initial à un point extrême, où nous rencontrons de nouveau la réalité. Il est facile de remarquer qu'un même groupe de phénomènes peut être enrôlé dans des classifications différentes ⁽²⁾. Quant aux notions générales, si l'on perd l'habitude d'en donner exclusivement pour exemple les notions de genre empruntées aux sciences naturelles ; si l'on se souvient que nous formons des idées générales de figures et de nombres, d'événements et de rapports, de vérités et d'erreurs, la tendance bizarre qui consiste à leur attribuer une réalité essentielle (wesenhafte Realität) disparaîtra d'elle-même.

Parmi ces notions, il en est qui sont de nature purement prédicative, mais dont le contenu est revêtu d'une importance spéciale dans l'ensemble de l'ordre du monde (in dem ganzen der Weltordnung). Nous confondons souvent l'importance du contenu de ces notions avec une forme d'existence qui leur est inaccessible. Ainsi, nous

⁽¹⁾ *Logik* p. 543. *Mik.* III, p. 214.

⁽²⁾ *Mik.* III, p. 217.

parlons du beau en soi, comme de l'objet d'une intuition possible ; du péché, non comme d'un fait qui devient réel lorsque nous le commençons, mais comme d'une puissance essentielle, indépendante. Cette habitude n'est pas sans danger ⁽¹⁾. Toutes nos notions générales, classifications, etc., sont des mouvements subjectifs de la pensée, et non des mouvements objectifs des choses. Mais la réalité est faite de telle sorte que la pensée la rejoint au terme du chemin qu'elle a librement choisi. La pensée peut être comparée à une mélodie, qui, à chaque instant de son cours capricieux, repose sur des rapports harmoniques immuablement fixes ⁽²⁾. Nous devons nous pénétrer de l'idée que toutes les vérités nécessaires auxquelles nous croyons pouvoir subordonner l'être (das seiende) comme une adjonction secondaire, ne sont que la nature et la conséquence de l'être lui-même. Seule notre réflexion les en détache, et les considère comme un *prîus* auquel il n'aurait fait que se soumettre ⁽³⁾.

⁽¹⁾ *Logik*, p. 549.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 552.

⁽³⁾ *Logik*, p. 556. Comme il importe de s'entendre sur la portée des termes, nous donnerons ici quelques définitions sur lesquelles nous attirons l'attention. Supposons deux représentations, *a* et *b*, par exemple rouge et jaune. L'activité de la pensée qui les compare est *subjective*. Le résultat auquel elle arrive, ou le rapport déterminé entre *a* et *b* est *objectif*, c'est-à-dire qu'il sera éprouvé de la même façon toutes les fois que ces deux éléments se présenteront devant l'esprit d'un individu quelconque. Le voyageur qui désire jouir de la vue d'un sommet choisit à son gré, à partir de l'endroit où il se trouve, un sentier qui l'y conduira. Ce sentier ne fait pas partie de ce qu'il désire voir. Le point de vue qui se présente à lui, une fois arrivé au but, sera le même pour tout autre voyageur, quelque chemin qu'il ait suivi. Le sentier, c'est le subjectif ; le sommet, l'objectif.

Les activités logiques s'appellent aussi *formelles*, pour indiquer la faculté qu'elles possèdent de s'appliquer à la *réalité* (sachliches Verhalten). Pour reprendre l'image ci-dessus, les divers sentiers ne conduiraient pas

L'idéalisme n'accorde pas que l'intuition et la perception sensibles saisissent la vérité des choses. Il les abandonne toutes deux, et réserve à la pensée le privilège de découvrir l'être véritable derrière les apparences. Cet espoir dont on se flatte repose sur une erreur très répandue. Nous sommes toujours tentés de considérer comme un produit de la pensée ce pour quoi la langue a forgé un nom, ainsi les sons, les couleurs, etc. En réalité ce ne sont pas là des notions que nous pensons, mais des impressions que nous expérimentons. Ce qui distingue l'agréable du désagréable, le plaisir de la peine, ne peut être que vécu. Ces termes désignent un contenu qui n'est *connu* que lorsqu'il est *expérimenté* ⁽¹⁾. Il en est de même des représentations de l'être, du devenir, de l'action, etc. La signification de l'*être*, par exemple, ne peut être rendue compréhensible par aucune activité constructive de la pensée, pour qui ne saurait pas immédiatement en quoi il consiste. La notion de devenir est également inaccessible à toutes les opérations logiques ⁽²⁾. La philosophie n'a

au même sommet s'ils n'occupaient une position fixe par rapport à l'ensemble de la situation géographique. Enfin Lotze appelle *Réels* ou *Réalités* (Realen), « les choses en tant qu'elles sont et les événements en tant qu'ils arrivent ». Ce terme désigne quelque chose qui se passe au-delà de la conscience, et qui ne peut être épuisé par aucune représentation. Nous renvoyons à l'exposé de l'ontologie qui suivra. Lotze distingue donc a) l'activité de la pensée (subjective, formelle); b) le contenu objectif (objectiv, sachlich) de nos représentations, qui est le même pour tous; c) La Réalité (Reale), qui est plus qu'une représentation.

Il est très difficile de trouver des termes français qui expriment fidèlement les mots *wirklich*, *sachlich*, *real*, en faisant ressortir leurs significations diverses. Nous rendrons l'expression indiquée en dernier lieu, et qu'il importe de distinguer des autres, par *Réel*, ou *Réalité*, avec une lettre majuscule. Cf. *Logik*, p. 544, 557, 558.

⁽¹⁾ *Gr. des Met.*, § 89.

⁽²⁾ *Mik.* III, p. 237.

jamais fait autre chose que de créer des noms correspondant à nos expériences ⁽¹⁾.

La certitude de nos idées repose, soit sur une vérité déjà établie (*bewiesen*), soit sur l'évidence de vérités immédiates qui n'ont besoin et ne sont susceptibles d'aucune preuve. Il est impossible de réfuter un scepticisme qui mettrait en doute les lois fondamentales de la pensée, et qui se demanderait si la nature même de notre esprit ne nous oblige pas à voir les choses tout autrement qu'elles ne sont en soi. A ce doute, qui porte sur l'ensemble de la connaissance, il n'y a qu'une chose à répondre, c'est qu'il ne doit pas être. Le monde n'est pas une absurdité dépourvue de sens. Cette conviction morale est le fondement dernier sur lequel repose toute certitude ⁽²⁾. Nous ne pouvons que nous réfugier dans la confiance de la raison en elle-même, à laquelle les sceptiques en réfèrent eux aussi dans la pratique. Nous tiendrons pour vraie toute proposition nécessaire à la pensée, jusqu'à ce que ses propres conséquences nous obligent à l'envisager comme une illusion. Nous pourrions alors établir le rapport entre cette illusion et la vérité à laquelle elle a cessé de ressembler ⁽³⁾.

Que signifie, d'ailleurs, cette *chose en soi* que l'on oppose à la connaissance que nous en avons? La question sceptique n'a de sens que si le rôle de l'esprit consiste à *copier* un monde de choses indépendant de nous. En fait, on a souvent défini la vérité : l'accord de nos représentations (*Erkenntnisbilder*) avec les choses qu'elles sont destinées à copier (*abbilden*). Or, l'existence d'un monde de choses

⁽¹⁾ *Mik.* III, p. 239.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 230.

⁽³⁾ *Logik*, p. 477. *Met.*, p. 188.

en dehors de nous est un pur préjugé, qu'il appartient à la métaphysique d'examiner. C'est tout à fait à tort que cette question a été introduite dans les recherches préliminaires.

Seule notre propre existence nous est donnée par la conscience que nous en avons. Toutes nos informations sur un monde extérieur reposent sur des représentations, qui ne sont que des états variables de notre moi. La nature subjective de ces représentations ne décide rien sur l'existence ou la non-existence du monde qu'elles sont censées reproduire ; à supposer que ce monde existe, il est clair qu'il ne pourrait entrer tel quel dans notre esprit, mais seulement provoquer des images *en nous*. Lotze repousse, comme un manque de « goût scientifique » (*wissenschaftlicher Geschmack*) ⁽¹⁾ un idéalisme absolu, qui ne verrait dans ces images qu'un produit interne de l'esprit seul. Il faut admettre, dit-il, autant d'impulsions (*Antriebe*) étrangères à son essence, que l'opinion vulgaire croit en recevoir du monde extérieur. D'où viennent ces impulsions ? C'est ce que nous verrons plus loin. La seule chose dont il importe de se rendre compte pour le moment, c'est que nos représentations, *quelle que soit leur origine*, sont la seule matière donnée à la connaissance. Nous ne constatons une erreur que lorsqu'il s'élève un conflit dans ce monde des images. En observant leur cours, leurs variations et leurs rapports, nous cherchons à y découvrir des lois, sous la direction des principes généraux de la pensée, et nous apprenons ainsi à distinguer le vrai de l'énigmatique et du contradictoire. En revanche, nous ne pouvons pas juger l'ensemble de nos représentations en le compa-

⁽¹⁾ *Mik.* III, p. 528.

rant avec une réalité qui, aussi longtemps qu'elle n'est pas connue, n'existe pas pour nous, et qui, dès qu'elle est connue, est exposée aux mêmes doutes.

Nous parlons de l'*image* d'un objet lorsqu'un ensemble quelconque de moyens produit sur notre faculté intuitive la même impression que l'objet lui-même aurait produite. Mais cette impression peut-elle jamais lui être semblable, de telle sorte qu'un observateur étranger la prendrait pour l'image de cet objet ? Partout où a lieu une action réciproque — et la connaissance n'est qu'un cas particulier de ce genre d'action — chaque premier élément n'est jamais, pour un second, qu'une occasion (*Veranlassung*) de réaliser un état déterminé parmi tous ceux que sa nature rend possibles. Aux causes qui agissent sur nous correspondent, par conséquent, des images mentales déterminées que *nous* produisons. Un changement qui survient dans les causes produit un changement correspondant dans la conscience, mais aucune représentation particulière n'est la *copie* de la cause qui l'a produite. Nous ne voyons jamais les objets tels qu'ils sont en soi, quand personne ne les voit, mais seulement tels qu'ils apparaissent lorsqu'ils sont vus ⁽¹⁾. Celui qui exige une connaissance qui soit davantage qu'une totalité de représentations bien liée et sans lacunes, exige quelque chose d'absolument inintelligible. A partir de ses premiers commencements, la philosophie n'est qu'un mouvement intérieur de l'esprit humain, un effort pour arriver à une conception concordante du monde, qui nous élève au-dessus des nécessités de la vie, et nous enseigne à nous y proposer des fins louables. Une vérité absolue, qui s'imposerait aux archanges célestes, est un but

(1) *Mik.* I, p. 390 sq., III, p. 232. *Logik*, p. 485. *Gr. der Met.*, § 85.

que nous pouvons manquer sans que pour cela nos efforts soient absolument infructueux. Nous acceptons d'autant plus simplement cette subjectivité humaine, que nous constatons qu'elle est inévitable. Tout jugement que nous portons n'est qu'une nécessité à laquelle notre pensée est soumise ⁽¹⁾.

Nous résumerons en quelques mots les développements qui précèdent. *a)* L'ensemble changeant (*veränderliche Ganze*) de nos représentations est la seule matière qui soit donnée à la connaissance. *b)* La vérité et la connaissance de la vérité ne consistent que dans les lois générales de liaison (*Zusammenhang*) qui, pour un nombre déterminé de représentations, se sont trouvées confirmées toutes les fois qu'elles se sont présentées à la conscience. *c)* Dans le cours de nos recherches, nous rencontrons nécessairement l'opposition entre nos représentations et un monde d'objets sur lequel nous les croyons dirigées. *d)* La question de la légitimité de cette opposition, et, cette question une fois résolue, celle de la portée (*Bedeutung*) que nous pouvons attribuer à la connaissance, est une question métaphysique. *e)* Relativement à un certain nombre de nos idées, nous pouvons douter de la possibilité de les mettre d'accord avec le reste du contenu de la conscience. Ce doute, qui repose sur des motifs déterminés, peut être peu à peu dissipé. Le scepticisme, qui craint que tout ne soit autrement que nous ne le voyons, est un début contradictoire. En effet, il suppose tacitement la possibilité d'une connaissance qui ne se bornerait pas à *connaître* les choses, mais qui *serait* les choses elles-mêmes. *f)* Même si on abandonne cette opposition illégitime entre le monde

(1) *Met.*, p. 187, 188.

des images et un monde d'objets qui lui serait étranger, le champ reste cependant ouvert à nos recherches : nous nous efforcerons, *intérieurement* au monde des représentations, de découvrir les points fixes, les premières certitudes, qui serviront de base à des recherches ultérieures ⁽¹⁾.

Fichte, tout philosophe idéaliste qu'il était, n'est pas arrivé à cette conclusion « insipide », que le sujet philosopant doive se considérer comme l'unique réalité. Il se dirigeait d'après les principes qui viennent d'être exposés. Nul ne peut être informé de l'existence d'autres *esprits* que par des perceptions en tout point semblables à celles qui l'avertissent de la présence des *choses*. Il en doit être ainsi nécessairement, même *si* des esprits existent. Ce fait ne décide rien, ni pour ni contre leur existence. Si donc Fichte accordait l'existence du monde des esprits et niait inflexiblement celle du monde des choses, c'est qu'il jugeait les notions de ces deux mondes uniquement d'après leur *contenu*. Il trouvait la notion de l'esprit indispensable à l'ensemble de sa doctrine ; celle de la chose (sensu neutro), au contraire, inadmissible et superflue ⁽²⁾. On sera tenté, d'après ce qui précède, de formuler ainsi la première vérité de toute théorie de la connaissance : Nous ne connaissons que des phénomènes, et non l'essence des choses elles-mêmes. « Je n'aime pas cette formule, dit Lotze, car elle renferme un préjugé que je voudrais voir disparaître. » La forme catégorique de cette proposition suppose la présence de ces choses, laquelle est précisément en question. On évitera cet inconvénient en

⁽¹⁾ *Logik* p. 487.

⁽²⁾ *Met.* p. 190. *Gr. der Met.* § 79.

employant une forme hypothétique: s'il existe des choses, nous ne connaissons que leurs phénomènes, non leur essence. Mais il y a plus. Le *ne... que* désigne un but manqué. On pourrait croire que notre connaissance, destinée proprement à saisir le supérieur (l'essence des choses) est obligée de se contenter de l'inférieur (le phénomène). C'est là que gît le préjugé. Il est arbitraire de placer d'emblée la connaissance au rang d'un moyen qui ne correspondrait pas à son but. Déjà ici, le point de vue opposé est concevable qui envisagerait *les choses* comme des moyens, destinés à produire en nous des représentations. D'après ce point de vue, il est vrai, nous ne connaîtrions pas les choses telles qu'elles sont, mais le but ne serait pas manqué pour cela. L'élément supérieur (Höhere und Werthvollere) que nous cherchions à désigner sous le nom d'essence, se trouverait dans les phénomènes, et la connaissance de la vérité consisterait tout autant à rechercher le sens, la liaison et les lois de ces phénomènes, qu'à poursuivre anxieusement, au-delà de la pensée, les moyens par lesquels ils sont produits en nous ⁽¹⁾.

On a pu voir, par ce qui a été dit jusqu'ici, que Lotze fait une grande part à l'a priori, dans la connaissance, tout en étant loin de négliger le rôle de l'expérience. Il est, sur ce point, dans la vraie tradition du Kantisme. Un des chapitres les plus intéressants de la *Logique*, intitulé *Apriorisme et Empirisme* ⁽²⁾, est consacré à l'examen critique du rapport entre ces deux facteurs. Nous en dirons maintenant quelques mots. Le point de vue de l'auteur est brièvement résumé dans cette proposition, qui sera justi-

⁽¹⁾ *Logik* p. 491.

⁽²⁾ P. 512-535.

fiée plus loin, dans l'ontologie : Tout élément est réceptif à l'égard des excitations qui mettent en mouvement sa spontanéité ; aucun n'est spontanément actif, sans avoir reçu ces excitations ⁽¹⁾.

L'opinion est insoutenable, qui place l'origine de nos connaissances exclusivement dans l'objet (Locke, le sensualisme). Il suffit d'un minimum d'attention pour découvrir dans la *tabula rasa*, ou dans la cire à laquelle l'âme réceptive a été comparée, un élément de spontanéité. C'est à leur nature, à leur consistance, à la disposition de leurs particules, qu'elles doivent leur aptitude à recevoir et à conserver une empreinte. Il faut en outre se souvenir que, dans la connaissance, l'élément qui provient de l'objet peut faire défaut, mais jamais celui qui a sa source dans la nature du sujet. Kant, tout en ayant raison pour le fond, a eu tort d'exprimer sa pensée en disant que tout contenu de la connaissance vient de l'expérience, la forme seule étant donnée à priori. Il savait fort bien cependant que les sensations élémentaires, qui forment le *contenu* primitif de toutes nos perceptions, ne nous arrivent pas achevées du dehors, mais ne sont que des réactions de notre faculté de sentir, en présence d'un stimulant étranger. De même ce qui résulte de ces sensations élémentaires, l'image intuitive de telle ou telle figure, par exemple, n'est pas moins un produit du sujet, par conséquent à priori.

Cet élément apriorique n'est toutefois qu'un côté de la question. Dans notre intuition de l'espace, d'innombrables figures sont possibles, et cependant nous n'en observons à chaque instant qu'un nombre déterminé. Nous

⁽¹⁾ *Ibid.* p. 519.

pourrions voir un grand nombre de couleurs, et pourtant nous ne voyons en ce moment que du rouge. Les événements (Ereignisse) s'ordonnent de telle façon, indépendamment de notre volonté, que tantôt ils nous imposent la représentation d'un rapport causal, tantôt ils rendent cette représentation impossible. Enfin, cette combinaison d'occasions qui met en activité nos facultés aprioriques varie de personne à personne, et ne peut donc être fondée dans la nature de notre esprit. C'est pour l'essentiel, dit Lotze, le point de vue de Kant que je représente ici, point de vue dont la philosophie allemande n'aurait jamais dû se départir. Il y a cependant une réserve. Ainsi que nous pouvions nous y attendre, Lotze refuse expressément de se prononcer ici sur l'origine de l'élément à posteriori, sur le fameux x de la philosophie Kantienne ⁽¹⁾.

Il n'a été question jusqu'ici que de remarques préliminaires concernant la connaissance, les conditions dans lesquelles elle a lieu, les limites infranchissables qui lui sont imposées par la nature de notre esprit, les signes auxquels nous pouvons reconnaître la vérité lorsqu'elle se présente à nous, et la distinguer de l'erreur. Toutefois, nous l'avons vu, ces considérations sont loin de constituer à elles seules une théorie complète de la connaissance ⁽²⁾. Pour être à même de décider jusqu'à quel point nous pouvons nous prononcer sur l'essence de la *réalité*, il faut commencer par établir la définition nominale de cette

⁽¹⁾ Ce qui nous permet de distinguer les vérités « innées » de celles qui découlent de l'expérience, c'est l'*évidence* avec laquelle leur contenu s'impose d'emblée à notre pensée. Cette évidence une fois saisie dans un exemple les dispense de toute confirmation empirique ultérieure. *Généralité* et *nécessité*, tels sont les deux caractères dont-elles sont revêtues. Cf. *Logik*, p. 525, 526.

⁽²⁾ Cf. p. 46.

essence, et préciser les conditions que nous devons supposer remplies par tout ce qui prétend à ce titre. Que nous le voulions ou non, nous devons subordonner la marche de notre connaissance et ses relations avec les objets, aux affirmations que la raison avance nécessairement sur *tout* fait réel et sur l'action de *tout* élément de la réalité sur un autre quelconque ⁽¹⁾. Cet ordre de questions appartient à la *Métaphysique*, et nous avons maintenant à suivre Lotze dans ce nouveau domaine.

II

La *Métaphysique*, nous l'avons vu, prend comme *objet* de ses recherches les notions et les propositions qui, dans la vie ordinaire et dans les sciences particulières, sont employées comme *principes* d'investigation ⁽²⁾. Lotze repousse, au début de son travail, la méthode dialectique de Hegel, qui prétend nous faire voir directement le mouvement interne de l'essence du monde, en excluant le travail de la pensée discursive ⁽³⁾. Il n'admet pas davantage la méthode de Kant, qui part d'une classification logique, et il envisage les catégories comme des « jouets philosophiques souvent exhumés, dont l'importance et la fécondité ne sont qu'apparentes ⁽⁴⁾. »

⁽¹⁾ *Met.* p. 15.

⁽²⁾ Voir p. 45.

⁽³⁾ *Met.* p. 19.

⁽⁴⁾ Les catégories s'appliquent à tout objet, quel qu'il soit, au concevable comme au réel, à l'impossible comme au possible. On n'est par conséquent pas sûr que toutes les formes indispensables à la pensée pour des emplois si divers, doivent avoir une égale signification quand l'application en est restreinte au réel. Ainsi, la forme du jugement hypothétique ne permet pas de distinguer si la condition renfermée dans l'antécédent

Lotze « engage immédiatement la lutte avec la chose. » Son point de départ lui est fourni par la conception qui nous est naturelle à tous, en dehors des spéculations de l'école, et qui consiste à admettre une pluralité de choses stables, des rapports variables entre elles, et des événements résultant de la combinaison de ces rapports. Aucune des idées simples dont cette opinion se compose ne peut se passer d'une détermination scientifique de ce qu'elle veut dire, ou doit vouloir dire, pour former avec les autres un ensemble consistant. Il faudra donc les définir, les comparer incessamment entre elles, puis chercher à remplacer les contradictions remarquées par de meilleures appréciations ⁽¹⁾. La métaphysique comprendra trois parties. L'*Ontologie* sera consacrée à l'examen des hypothèses les plus générales que nous devons émettre sur la nature de *toutes* les choses. Elles s'occupera des problèmes de l'être, du devenir, de l'action (Wirken), etc. Les intuitions de l'espace, du temps, du mouvement, seront étudiées dans la *Cosmologie*. Enfin, la *Phénoménologie* s'occupera des rapports entre le monde objectif et le monde des esprits ⁽²⁾.

Lorsqu'on demande au sens commun ce qu'il entend en affirmant que quelque chose *est*, il s'en réfère à la per-

est principe d'une conséquence, ou cause d'un effet, ou encore but d'un moyen. Ces diverses notions, qui se présentent ici sous une forme semblable, ne sont pas d'une égale importance dans leur application au réel. Sans doute, la réalité ne peut être pensée qu'au moyen de ces formes, mais elles ne nous donnent pas *tous* les principes métaphysiques, et d'autre part, parmi les notions qu'elles nous procurent, il en est qui n'ont qu'une valeur purement logique. Cf. *Met.* p. 20, 22. *Gr. der Met.* § 2.

(1) *Met.* p. 20, 22. *Gr. der Met.* § 1.

(2) Les notes que Lotze dictait à ses auditeurs dans ses cours, ont été publiées après sa mort sous le titre de *Grundzüge der Metaphysik, der Aesthetik, der Religionsphilosophie*, etc. Cette édition, très abrégée, com-

ception immédiate, et répond que ce qui est, c'est ce qui est perçu par les sens. Si l'on formule ainsi cette réponse : *être*, c'est être *perçu*, il se trouve qu'elle ne correspond pas à ce que nous entendions, car nous attribuons l'être à des perceptions passées aussi bien qu'à des perceptions actuelles. Si un objet peut être perçu, avons-nous voulu dire, c'est parce qu'il est, antérieurement à la perception. Les choses continuent évidemment à exister quand nous ne sommes plus là pour les percevoir. En quoi consiste cet être, indépendant de notre faculté de sentir? Que deviendraient les choses si toute conscience capable de les percevoir avait disparu du monde? En ce cas, répondrons-nous, les choses continueraient à entretenir entre elles des rapports. Chacune aurait encore son lieu dans l'espace et y changerait de position. Lotze arrive à cette conclusion : être = soutenir des rapports. En affirmant que les choses existent, nous ne parlons d'une manière compréhensible que si nous entendons par là qu'elles sont en relation les unes avec les autres ⁽¹⁾. La perception n'est qu'un de ces rapports, parmi beaucoup d'autres ⁽²⁾.

Les philosophes — non le sens commun — ne manqueront pas de présenter l'objection suivante : une chose ne saurait entrer en rapports avec d'autres que si elle existe déjà auparavant. Cependant, lorsque nous cher-

prend l'ensemble de l'enseignement de ce philosophe, en huit fascicules (Hirzel, Leipzig). La division indiquée ci-dessus est empruntée aux *Grundzüge der Metaphysik*. En revanche, dans la *Metaphysik* de 1879, la place de la Phénoménologie est occupée par la *Psychologie*, à laquelle un fascicule spécial a été consacré dans l'édition des *Grundzüge*. Nous avons adopté la première de ces divisions, beaucoup plus conforme au but que nous nous proposons. La Phénoménologie envisage l'âme uniquement en tant que sujet de la connaissance.

(1) *Met.* p. 159.

(2) *Ibid.* p. 31, *Gr. der Met.* § 10, *Mik.* III. p. 466, 467.

chons à nous rendre compte de cet être pur, il se trouve que nous sommes incapables de dire en quoi il se distingue du non-être. Si nous excluons tout rapport de la notion de l'être, nous le plaçons dans une *position* en vertu de laquelle il ne se trouve en aucun lieu du monde, en aucun point de la série des événements, n'exerçant et ne subissant aucune action. Or, c'est précisément à ces caractères que se reconnaît le non-être. On insistera en disant que, si l'on dépouille par la pensée un objet de tous ses prédicats, il reste précisément cela même qui a pu en être dépouillé; un quelque chose, difficile à saisir, il est vrai, mais qui demeure une notion positive par le trait qui le rend capable de servir de sujet aux prédicats qu'on lui a enlevés. La différence, dira-t-on, c'est que l'être privé de rapports est, tandis que le non-être privé de rapports n'est pas.

Lotze, tout en reconnaissant la légitimité de cette notion au point de vue logique, lui conteste toute valeur métaphysique. Il éclaire sa pensée par l'exemple que voici. Les corps se meuvent dans l'espace avec une vitesse variable et suivant des directions différentes. La pensée peut se fixer sur l'un ou l'autre de ces caractères pour le considérer à part. Elle peut étudier la notion de vitesse indépendamment de celle de direction, et vice versa. Cependant, aucun de ces caractères ne peut être appliqué à la réalité indépendamment des autres. Il n'y aura jamais une vitesse privée de direction, ni l'inverse; pas d'avantage un mouvement sans direction ni vitesse, qui ne prendrait que plus tard ces deux caractères ⁽¹⁾. Les notions générales ne sont applicables à la réalité que lorsque

⁽¹⁾ *Met.*, p. 36; *Mik.*, III, p. 468, 588.

chacun de leurs éléments laissé dans l'indétermination, a reçu une valeur particulière. La notion de l'être pur n'est qu'une abstraction, exprimant un caractère commun à plusieurs êtres concrets. De même que le mouvement en soi ne peut avoir lieu, de même l'être pur ne peut réellement précéder, comme un fondement sur lequel s'édifieraient secondairement les déterminations de l'être empirique ⁽¹⁾. La priorité attribuée à l'être dépourvu de relations est une priorité logique, non métaphysique. Aucune loi, aucune vérité ne peut exister dans le monde en dehors ou au-dessus des choses auxquelles elle s'applique, pas davantage avant elles ou entre elles ⁽²⁾. A supposer même qu'il existât un être pur, comme simple position, il ne pourrait jamais prendre place dans la réalité ⁽³⁾.

Si l'existence de chaque chose consiste dans ses rapports avec d'autres, dira-t-on encore, aucun élément de la réalité n'a la fixité nécessaire pour servir de support à d'autres. Une telle objection méconnaît totalement la tâche de la philosophie. Elle ne serait embarrassante que si nous devions construire un monde, « au cas ou malheureusement il n'en existerait pas encore », et si nous avions à passer de la création d'une chose à celle d'une autre. Mais nous n'avons pas à découvrir comment la réalité a été produite. Elle existe. Il ne nous reste qu'à ordonner nos conceptions suivant l'ordre des faits ⁽⁴⁾. Cette « voûte de choses » en rapport les unes avec les autres est

⁽¹⁾ *Met.* p. 31 ; *Gr. der Rel. Ph.*, § 52 ; *Mik.* III, p. 468.

⁽²⁾ *Gr. der Met.* § 96.

⁽³⁾ *Mik.* III, p. 472. C'est là, dit Lotze, un point tout à fait décisif de notre conception du monde (ein völlig entscheidender Punkt unserer Weltansicht). *Ibid.*, p. 590.

⁽⁴⁾ *Met.* p. 40.

la réalité première (ursprünglich) de toutes nos recherches. Elle constitue l'objet donné, destiné à être simplement reconnu ⁽¹⁾.

Que sont les choses qui figurent comme sujets dans les rapports, et par quels prédicats formels les désigner ? L'intuition ordinaire (gewöhnliche Anschauung) ne peut garder longtemps l'illusion qu'elle perçoit immédiatement la nature des choses. Elle ne tarde pas à remarquer *a)* que les choses susceptibles d'être perçues, qui lui étaient d'abord apparues comme des totalités homogènes, sont composées en réalité de plusieurs éléments ; *b)* que les qualités (Eigenschaften) sensibles ne sont pas inhérentes à un sujet comme ses attributs variables ; qu'elles ne procèdent pas de lui seul, et ne sont jamais que *des événements* (Ereignisse) *qui ont lieu au point de rencontre de plusieurs choses*. Les qualités sensibles ne forment donc pas immédiatement le contenu d'un être ; elles ne sont pas non plus des phénomènes exprimant médiatement la nature de cet être, mais des événements indiquant que et comment les choses agissent et pâtissent, jamais ce qu'elles sont. L'essence des choses n'est pas simplicité, mais unité. Cette unité n'est qu'une pluralité liée par une loi, de sorte qu'elle résiste à toutes les modifications indifférentes, et n'autorise que celles qui permettent au nouveau composé de rester soumis à la même loi. Nous devons donc renoncer à une connaissance intuitive qui nous dévoilerait l'essence de la chose comme simple aperception ⁽²⁾. Nous ne pouvons saisir cette essence que sous la forme d'une *notion*, dont l'objet est, non une qualité, mais une *loi de*

⁽¹⁾ *Mik.* III, p. 473.

⁽²⁾ *Met.* p. 64.

liaison (Gesetz der Verknüpfung des Mannigfaltigen) ⁽¹⁾. Lorsque nous observons une chose, nous constatons qu'elle se transforme incessamment dans de certaines limites; elle ne passe pas arbitrairement d'un état dans un autre quelconque, mais elle se meut dans un cercle déterminé. Une chose A parcourra successivement les états a^1, a^2, a^3 , sans jamais empiéter sur la série d'états b^1, b^2, b^3 , d'une autre chose B. Ce cercle fermé d'états constitue l'essence de la chose, ce par quoi elle se distingue de toute autre chose, et qui ne peut être saisi que par une notion.

A supposer que nous soyons arrivés à saisir complètement une telle notion, avec tous les modes que sa nature rend possibles, nous n'aurions obtenu par là que l'*image* de cette essence. Il resterait à savoir comment il se fait qu'elle prend place dans le monde comme une *chose réelle*. Nous arrivons ainsi à l'idée d'un Réel pur et simple, qui ne serait, en soi, ni ceci ni cela, mais qui conférerait la réalité à toutes les essences. D'après cette manière de voir, chaque essence renfermerait « un grain de substance réelle », et celle-ci communiquerait aux qualités pelotonnées tout autour la fixité et la consistance d'une chose. Cependant, il est impossible de préciser le sens de cette « communication », de ce rapport entre un Réel qui ne serait que Réel, et ses qualités. Les deux idées que nous réunissons pour former la notion de *chose*, l'idée des caractères par lesquels elle se distingue d'autre chose, et celle de sa réalité, ne sont pas effectivement séparables. C'est une erreur de croire qu'à ces deux parties de notre notion correspond réellement une dualité de moments, qui pourraient ensuite entrer en rapports positifs l'un avec

⁽¹⁾ *Gr. der Met.* § 22.

l'autre ⁽¹⁾. La Réalité doit être *immédiatement* la forme sous laquelle les deux éléments se réalisent ⁽²⁾. Nous avons vu que la notion de l'être pur était régulièrement formée, mais inutilisable tant qu'on ne rétablissait pas les rapports concrets supprimés par l'abstraction. Les mêmes remarques s'appliquent au Réel. En fait, ce terme dont on a prétendu faire un substantif, ne peut être utilisé qu'adjectivement. C'est un titre qui convient à tout ce qui, d'une manière quelconque, se comporte comme une chose, c'est-à-dire agit, pâtit et se modifie tout en restant identique à soi-même. C'est en effet à ces caractères que nous reconnaitrions les choses, au cas où il y aurait des choses ⁽³⁾.

Cependant, une difficulté subsiste. Comment une loi pourrait-elle, posée immédiatement dans la réalité, constituer une chose ? Cette difficulté vient de l'habitude que nous avons prise de considérer une loi comme une règle générale, dominant les cas de son application. Il est clair qu'une loi, ainsi conçue, ne saurait constituer une chose, alors même que sa Réalité sous cette forme serait imaginable. Toutes les lois générales naissent pour nous de la comparaison de cas isolés. Ceux-ci sont en réalité l'*archétype*, et la loi que nous en déduisons n'est d'abord qu'un produit de notre pensée. Une loi n'a de réalité que dans le cas de son application ⁽⁴⁾. Il est donc légitime de désigner sous le nom de loi un ensemble *défini* de faits. La loi générale correspondrait à la notion générale de *substantialité*. La notion particulière de *substance* serait représentée

⁽¹⁾ *Met.* p. 504.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 75.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 74.

⁽⁴⁾ *Logik* p. 555, 556.

par une série définie régie par la loi. Ainsi, lorsque nous comparons une chose avec elle-même au travers de ses divers états, la continuité, ou la légalité que nous constatons est la loi individuelle, ou l'essence de la chose. C'est tout à fait à tort que nous nous représentons un être, un noyau reposant sur lui-même, et ne faisant qu'*observer* la loi. Ce que nous appelons l'observation d'une loi n'est que l'existence de la chose elle-même. Les choses n'adoptent pas une manière de se comporter, mais elles se comportent de telle ou telle façon. Ainsi elles donnent lieu à ce qui est imaginé plus tard par notre pensée comme le modèle préexistant auquel elles se sont conformées. *La chose réelle n'est que la loi réalisée de sa manière individuelle d'être et d'agir* ⁽¹⁾.

La substantialité est la forme de réalité d'une chose dont la manière d'être et d'agir offre l'apparence d'une substance présente en elle. Prendre cette apparence pour une réalité, imaginer une substance vraiment existante qui serait la source de cette manière d'être, ce serait vouloir, par un moyen aussi superflu qu'impraticable, assurer ce qui est déjà l'assurance même. Les choses n'existent point par une substance qui serait en elles, mais elles existent lorsqu'elles peuvent produire en elles-mêmes l'apparence d'une substance ⁽²⁾. Par substance, il faut entendre tout ce qui est capable d'agir et de pâtir, en tant qu'il en est capable. Ce terme est un titre qui, pour un acte ayant lieu, appartient à ce qui l'exécute. En aucune manière il ne prétend indiquer le motif, le moyen ou la cause qui

⁽¹⁾ *Met.* p. 80.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 85, 87.

rendraient cet acte compréhensible ⁽¹⁾. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de *définir* la substance ⁽²⁾. L'âme n'est pas d'abord substance et unité, pour se manifester ensuite comme telle. Elle *est* substance et unité dès qu'elle se manifeste comme telle, et dans la mesure où elle le fait ⁽³⁾. Nous prenons l'habitude d'affaiblir l'intuition vivante du moi, en une notion formelle de substance, et nous établissons ainsi des ombres de relations entre des ombres de choses ⁽⁴⁾.

Si les choses reposaient immobiles, ou se transformaient sans ordre, nous n'aurions aucun motif de chercher une substance derrière la diversité donnée dans l'expérience. Ce qui nous y engage, c'est la continuité observée dans le changement, quelle qu'en soit la nature. Nous devons renoncer à une « construction » positive, aussi bien qu'à une définition logique du *devenir*, et le reconnaître ainsi que l'existence comme un fait donné, intuitivement perceptible, de l'ordre du monde ⁽⁵⁾. Si nous voulons concevoir le devenir, il est nécessaire que nous considérions l'existence et la non-existence comme fondues ensemble, sans donner cependant à ces deux notions une signification autre que celle d'être identiques avec elles-mêmes et différentes l'une de l'autre. Comment le devons-nous faire ? C'est ce que nous ne savons pas. Même l'intuition du temps ne nous montre que la solution opérée du problème, et ne nous indique pas comment elle s'opère. Nous savons

⁽¹⁾ *Met.* p. 449.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 86.

⁽³⁾ *Ibid.* p. p. 508. *Gr. der Met.* § 29.

⁽⁴⁾ *Mik.* III, p. 543.

⁽⁵⁾ *Met.* p. 88.

seulement que la réalité accomplit effectivement ce qui est inconcevable pour nous. Elle nous apprend que l'existence et la non-existence ne sont pas, comme nous aurions dû le penser, des prédicats contradictoires de tout sujet quelconque, mais qu'il y a entre les deux un troisième terme, résultant de la réunion inconstruisible de l'un avec l'autre ⁽¹⁾.

Le devenir nous est donné. Nous ne pouvons l'ôter du monde en le niant. Il ne nous reste qu'à envisager toute existence, non comme une immobile identité avec soi, mais comme un éternel mouvement se maintenant soi-même ⁽²⁾. Ce mouvement ne fait pas qu'effleurer la surface des choses ; il atteint ce que nous considérons en elles comme constant et identique ⁽³⁾. Exister est réellement une continuelle énergie, une action ou une fonction des choses, et non un rôle qu'elles auraient reçu passivement d'une « position » ⁽⁴⁾. L'identité du Réel *pendant* le changement est du nombre de ces exagérations (Uebertreibungen) qui ont une valeur pour la pensée abstraite, mais non pour l'explication réelle du monde. Un élément quelconque A ne reste pas égal à lui-même en passant en *a*, mais il se transforme. Dès que nous admettons que ce changement a lieu en vertu d'une condition X, et que par la condition opposée — X, *a* se changerait de nouveau en A, nous avons tout ce qu'il nous faut pour comprendre le changement tel que nous le révèle l'expérience ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ *Met.* p. 153.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 108.

⁽³⁾ *Mik.* III, 465 p..

⁽⁴⁾ *Met.* p. 104.

⁽⁵⁾ *Gr. der Met.* § 36.

De la succession répétée d'événements particuliers, l'opinion commune dégage l'idée d'une liaison interne entre ces événements, et l'exprime en disant que « tout a une cause ». Cette affirmation est exagérée. L'être de ce qui est (*das sein eines seienden*) peut être envisagé comme entièrement inconditionné, et comme éternel. Seul le *changement* d'un être réel réclame une cause. La régression à l'infini, basée sur le principe que toute cause en réclame une autre à son tour, n'est qu'une prétention illusoire. Il n'est pas exact non plus de dire que tout ait *une* cause. Cette façon de s'exprimer paraît impliquer qu'un seul être suffit à produire un effet, et à le transporter dans un second être comme dans un espace vide. Toute action naturelle est une action réciproque entre *plusieurs* éléments ⁽¹⁾. Un être A ne produit jamais un effet dans un autre être B, que s'il se trouve avec lui dans un rapport X. En outre l'effet produit par A est différent, suivant que A se trouve dans le même rapport X avec B, C ou D. L'effet dépend donc tout autant de B, C, D — que nous appelons objets passifs — que de A — que nous désignons sous le nom de cause efficiente. — L'action produite par A sur B varie, suivant que ces deux termes sont entre eux dans un rapport X ou dans un rapport Y. Enfin, l'*effet* consiste toujours dans un changement *des deux* éléments A et B, et dans un changement de leur rapport ⁽²⁾. Dans la vie ordinaire, par exemple, nous envisageons quelquefois le grain de semence comme la *cause* de sa croissance, l'eau, l'air, la chaleur, etc., étant considérés comme des stimulants secondaires. D'autre fois,

⁽¹⁾ *Met.* p. 107. *Mik.* II, p. 279.

⁽²⁾ *Met.* p. 209. *Gr. der Met.* § 39.

ce sont ces stimulants que nous désignons sous le nom de causes, le grain de semence étant considéré comme objet passif de leur activité. Il arrive souvent, lorsqu'un effet a été produit, que le changement de l'un des éléments est seul perceptible, bien que l'autre ait été également modifié. Nous appelons alors le premier objet passif, et le second, sujet actif. Toutes ces expressions sont fausses (*unwahr*) ⁽¹⁾.

Comment les choses peuvent-elles *agir* les unes sur les autres ? La réponse qui consiste à dire qu'un élément *c* se transporte de A en B, n'est pas une réponse sérieuse. Si cet élément transitif ne peut exister que comme prédicat d'un autre sujet, il est impossible de comprendre comment il pourrait se séparer de A, se trouver un instant entre A et B sans aucun sujet pour le supporter, et venir ensuite s'unir avec B. Du reste, à supposer que ce passage fût possible, rien ne serait expliqué par là. Il resterait à savoir comment *c*, une fois transformé en B, peut agir sur lui ⁽²⁾. La notion de l'action (*Wirken*) est inévitable, mais il est certain que la *nature* en est tout à fait incompréhensible. Il est impossible de dire comment il se fait qu'elle ait lieu. L'action consiste uniquement en ceci, que la réalité d'un état est la condition de la réalisation d'un autre état ⁽³⁾. Aucune chose n'est passive ou réceptive, en ce sens qu'elle pourrait recevoir du dehors un état tout achevé ⁽⁴⁾.

Si A doit exercer une action sur un élément B actuellement présent, mais qui ne l'était pas tout à l'heure, il ne

⁽¹⁾ *Gr. der Met.* § 40.

⁽²⁾ *Met.* p. 116. *Gr. der Met.* § 42.

⁽³⁾ *Met.* p. 140.

⁽⁴⁾ *Ibid.* p. 118.

suffit pas que B soit maintenant là. A doit encore être informé de sa présence. Il doit y avoir en A un état *a*, dépendant de B, qui manque lorsque B manque. Par conséquent, pour agir l'un sur l'autre, deux éléments doivent déjà avoir subi une action réciproque, et ainsi de suite à l'infini. Il est donc impossible de parler ici d'un commencement. *L'action réciproque de toutes les choses doit être envisagée comme un fait éternel, jamais interrompu.* Nous ne trouvons pas, dans le monde, des alternatives d'activité et de repos : seule la forme des actions particulières change, au sein de l'universel mouvement.

Cependant, même à ce point de vue, on continue à supposer que ce qui arrive à l'intérieur d'un être A, constitue la raison suffisante (*hinreichender Grund*) d'un événement correspondant en B. Ce fait ne peut avoir lieu que si les choses ne sont pas étrangères les unes aux autres, mais sont reliées par une base commune. Le pluralisme qui nous est naturel dans notre conception du monde, doit faire place à un *monisme*, de façon à ce que toute action transitive devienne une action immanente ⁽¹⁾. Les êtres particuliers ne sont que des modifications d'un être unique M, l'infini, l'absolu. Nous nommons action transitive de A sur B ce qui n'est qu'une action immanente de M sur M. Les choses qui, pour notre manière de voir, se séparent les unes des autres, ne sont donc pas effectivement indépendantes ⁽²⁾. M n'est pas seulement un expédient, une hypothèse destinée à écarter les difficultés. C'est une idée qui est contenue dans le concept d'action mutuelle, et qui peut en être dégagée par une simple ana-

⁽¹⁾ *Met.* p. 141, *Mik.* III, p. 484 sq.

⁽²⁾ *Met.* p. 142.

lyse; c'est l'idée d'un fait dernier dont la possibilité ne peut être à son tour établie par d'autres faits, puisque tous en dérivent d'une manière inexplicable ⁽¹⁾. Ce postulat, obtenu par voie de conclusion, doit être considéré comme un résultat philosophique, lors même que notre imagination ne parvient pas à le saisir. Le rapport entre M et ses éléments ne comporte pas de représentation positive ⁽²⁾.

Ici se termine l'*Ontologie* de Lotze. Il va sans dire que nous ne pouvons songer à donner un résumé, même très bref, de la *Cosmologie*, malgré le haut intérêt qu'elle présente. Nous nous bornerons à dire que Lotze, comme Kant, enseigne l'idéalité de l'espace et du temps, mais en s'appuyant sur des considérations un peu différentes. Ce résultat est d'une très grande portée pour la théorie de la connaissance. Puisque nous percevons les choses dans un ordre fixe, qu'il ne dépend pas de nous de déterminer, il doit y avoir dans ces choses elles-mêmes un principe qui leur assigne telle place plutôt que telle autre. Les choses soutiennent donc entre elles des rapports intellectuels (indépendants de l'espace). Ce sont ces rapports qui fixent la place qu'elles occupent lorsqu'elles sont saisies dans une intuition. Les rapports intellectuels des choses sont alors traduits dans la langue de l'espace ⁽³⁾. Il est naturel et légitime d'opposer au monde phénoménal celui de l'être vrai, mais il est faux d'exagérer cette différence jusqu'à une incomparabilité absolue. Rien ne peut tomber dans une forme pour laquelle il n'est pas fait. Après que les choses, modifications de l'absolu, ont agi les unes sur

⁽¹⁾ *Met.* p. 144, 507.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 197, 148.

⁽³⁾ *Mik.* III p. 500. *Met.* p. 233 sq, *Gr der Met.* § 50 sq.

les autres immédiatement, et sans aucun mécanisme intermédiaire, elles paraissent, pour notre pensée, se trouver dans des rapports tels, qu'ils constituent la condition de leur action réciproque. Lotze montre les contradictions dans lesquelles on s'engage, lorsqu'on considère le temps comme quelque chose d'objectif. Un temps vide au repos, un temps vide qui s'écoule, sont également impossibles à concevoir ⁽¹⁾. Le monde de l'espace et du temps est *phénomène*. L'essence qui lui correspond et qui le provoque en nous lui est dissemblable ⁽²⁾.

Nous avons maintenant les matériaux qui nous permettront d'arriver à une conclusion, relativement à la théorie de la connaissance. Chaque *chose* doit être conçue comme engagée dans un perpétuel devenir, tout en conservant son unité au milieu même du changement. Or, s'il doit y avoir des choses avec les qualités que nous exigeons d'elles, il faut qu'elles soient plus que des choses. Ce n'est qu'en participant au caractère de la nature spirituelle, qu'elles remplissent les conditions générales de la substantialité. Elles ne peuvent être distinctes de leurs états que si elles s'en distinguent elle-mêmes; elles ne peuvent être des unités que si elles s'opposent elles-mêmes, comme telles, à la multiplicité de leurs états. Lorsque nous parlions du rapport d'un être avec ses états, nous ne faisons qu'exprimer un postulat, sans y satisfaire. Il était nécessaire qu'une intuition immédiate nous montrât ce rapport comme ayant réellement lieu. Or, le seul exemple que nous en ayons, c'est l'*être spirituel*. Cela ne signifie

⁽¹⁾ *Met.* p. 277 sq. *Gr. der Met.* § 56 sq.

⁽²⁾ Die räumlich-zeitliche Welt ist *Erscheinung*, das *Wesen* welches ihr entspricht und sie in uns hervorbringt, ihr selbst unähnlich. *Gr. der Met.* § 77.

pas que l'esprit se subordonne, lui et sa vie intérieure, au rapport général d'un être avec ses états. Il ne s'aperçoit de l'existence d'un tel rapport qu'au moment où il éprouve ce qui se passe en lui. Ce sont ses réflexions ultérieures qui lui suggèrent la notion générale de ce rapport, dans lequel il est tout à fait seul ⁽¹⁾. Lorsque nous parlons de l'« être », de l'« unité », des « états » des choses, et, d'une manière générale, de leur « Réalité », nous nous imaginons exprimer des notions, dont la vie spirituelle (*geistige Leben*) ne serait qu'un exemple particulier. Ce ne sont là, en réalité, que des abstractions, désignant des postulats formels auxquels l'esprit est seul en mesure de satisfaire ⁽²⁾.

Réalité et *Etre-pour-soi* sont des notions absolument identiques ⁽³⁾. Il ne nous reste que ces deux alternatives : Ou bien attribuer à toutes les choses en tant qu'elles doivent *être* réellement, en dehors de nous, le caractère de la vie spirituelle, un degré quelconque de l'*être-pour-soi* (*Fürsichsein*) ; ou bien reconnaître qu'elles n'ont d'existence que dans notre esprit ⁽⁴⁾. Lotze oscille entre ces deux solutions. Dans la troisième édition du *Mikrokosmos*, il laisse la question en suspens, tout en tenant pour plus probable la première alternative ⁽⁵⁾. Dans les *Grundzüge der Metaphysik*, il se prononce pour un idéalisme très proche voisin de celui de Fichte : Ce que nous appelons

⁽¹⁾ *Met.* p. 190 sq. *Mik.* III, p. 547, 548.

⁽²⁾ *Gr der Met.* § 83.

⁽³⁾ Realität und Fürsichsein der Dinge sind vollkommen gleich bedeutende Begriffe. *Mik.* III, p. 548. Cf. *Gr. der Met.* § 84.

⁽⁴⁾ « Ce qui est dépourvu de tout sentiment de plaisir et de peine ne saurait être ni actif ni passif, et ne constitue pas une unité Réelle (*reale Einheit*). Une telle chose ne forme pas un tout *pour soi*, mais seulement pour un observateur, qui désigne ce tout par un nom. » *Mik.* III, p. 525.

⁽⁵⁾ *Mik.* III, p. 535, 536.

généralement des *choses* et des rapports (Ereignisse) *entre* les choses, n'est que la somme des actions exercées par le principe suprême d'une manière parfaitement concordante dans tous les esprits, de manière à produire *en* eux l'apparence d'un monde extérieur de choses substantielles ⁽¹⁾. Sans doute les choses, dans le sens qui nous est familier, peuvent être encore regardées comme des points fixes secondaires. Néanmoins, elles ne sont pas des *êtres* au sens métaphysique, mais des actions élémentaires du principe un du monde ⁽²⁾.

Quelle portée, quelle valeur devons-nous attribuer dès lors à une connaissance « qui manque toujours son objet » ? C'est un préjugé de croire que le monde soit achevé sans le règne des esprits, et que l'activité représentative ne soit qu'une sorte de supplément accessoire (halbmüssiger Zugabe), qui ne servirait qu'à copier un monde tout achevé sans en augmenter le contenu. Le fait que les choses, par leur action sur les esprits, provoquent en eux un monde de représentations est un des faits les plus importants de l'ordre du monde, sans lequel celui-ci serait, non-seulement incomplet, mais encore privé de sa conclusion la plus essentielle ⁽³⁾. *Les choses (en tant que ce mot a encore un sens) sont là précisément pour produire dans les esprits des représentations, qui ont par conséquent leur valeur en elles-mêmes, par leur propre contenu, et non par leur accord avec un état de fait objectif* ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ *Gr. der Met.* § 94,

⁽²⁾ *Met.* p. 193.

⁽³⁾ *Cf. Mik.* I, p. 395.

⁽⁴⁾ *Gr. der Met.* § 85. Les modifications *qualitativement* différentes de la sensibilité, par exemple, (sons, couleurs, etc.) sont causées par des stimulants extérieurs qui ne diffèrent que par leur *quantité* (ondes sonores

Fichte envisageait *toute* la réalité comme étant au service de l'activité humaine, mais il ne saisissait cette activité que par son côté formel, en en laissant le contenu de côté. Lotze met à la place de cette activité (Handelns) le *bien moral* (das sittlich-Gute) à la réalisation duquel elle doit être employée. Il entend par là non seulement le *bien*, mais aussi le *beau* et le *bonheur* ⁽¹⁾. La Réalité vraie, dans le monde (das wahrhaft Reale in der Welt), consiste uniquement dans ce bien suprême, c'est-à-dire que toute autre chose est, relativement à lui, subordonnée, pure apparence, ou dans le rapport du moyen au but. Comme toute *valeur* (aller Werth des Werthvollen) n'a d'existence que dans l'esprit qui en jouit, toute la réalité apparente (scheinbare Wirklichkeit) n'est qu'un système de dispositions destinées à produire dans l'esprit ce monde phénoménal déterminé et les conceptions métaphysiques par lesquelles nous le saisissons, afin que le bien suprême, sous toutes les formes dont il est susceptible, devienne pour l'esprit un objet de jouissance. Voici en quoi consiste l'objectivité de notre connaissance : Elle n'est pas un simple jeu d'apparences (Spiel des Scheines) dépourvu de signification, mais elle nous présente un monde dont la

et ondes lumineuses). La différence est beaucoup plus grande, qui sépare un son d'une couleur, que celle qui distingue une onde sonore d'une onde lumineuse. Sons et couleurs n'en ont pas moins leur réalité (Wirklichkeit) en eux-mêmes. Bien loin de diminuer de valeur par le fait que nous les percevons comme tels, ils constituent au contraire le but que voulait atteindre la nature au moyen des ondes sonores et lumineuses. Ce but ne pouvait se consommer que dans le monde des esprits. C'est donc tout à fait à tort que l'on reprocherait à la sensibilité de nous tromper en nous présentant les choses autrement qu'elles ne sont. *Mik.* III, p. 539, 540. *Gr. der Met.* § 86.

⁽¹⁾ Lotze appelle le *bien moral* « un ensemble de toutes les valeurs » (ein Complex alles Werthvollen).

connexion est ordonnée d'après l'unique Réalité, *le bien*. Elle possède par là plus de vérité que si elle était destinée à copier des objets sans valeur en soi. Bien qu'elle ne comprenne pas de quelle manière cette apparition lui est présentée, elle en saisit néanmoins la signification, et peut être comparée à un spectateur qui comprend le sens esthétique de ce qui se passe sur la scène, et qui ne gagnerait rien d'essentiel à voir la machinerie par laquelle sont produits les jeux de scène ⁽¹⁾.

L'ontologie nous avait conduit à postuler un être unique, infini, l'absolu. Nous avons vu en outre que toute Réalité vraie n'est possible que sous forme de spiritualité. Enfin, le principe suprême du monde est le bien suprême. En réunissant ces trois propositions, nous obtenons le résultat suivant : Le principe substantiel du monde est un esprit, une personnalité ⁽²⁾, le bien vivant (*lebendig seiende Gute*). Tout ce qui est fini est action de cet infini. Les êtres Réels sont celles de ses actions qu'il entretient d'une manière durable comme centres d'activité et de réceptivité. Leur Réalité, c'est-à-dire leur indépendance relative, ne consiste pas dans une existence indéfinissable hors de l'infini, mais dans leur qualité d'éléments spirituels, jouissant de l'être-pour-soi. La question de savoir comment s'y prend l'être Réel pour communiquer à un certain nombre de ses actions l'indépendance qui en fait des substances, est une question insoluble et oiseuse ⁽³⁾.

⁽¹⁾ *Gr. der Met.* § 92.

⁽²⁾ Lotze n'admet pas, comme Strauss, que la notion de *personnalité* implique une opposition entre le moi et le non-moi. D'après lui, au contraire, la personnalité parfaite (*vollkommene Persönlichkeit*) ne peut appartenir qu'à un être infini. La personnalité des êtres finis ne peut être que dérivée, imparfaite. Cf. *Gr. der Rel. Ph.*, § 33-41. *Mik.* III, p. 580.

⁽³⁾ *Gr. der Met.* § 94.

Il importe de remarquer, toutefois, que le bien suprême, quoique envisagé comme le principe *Réel* (Realprincip) du monde, ne constitue pas un principe *de connaissance* (Erkenntnisprincip) dont la vérité métaphysique pourrait être déduite. Nous retrouvons ici la distinction Kantienne entre la connaissance théorique et la connaissance pratique. La vérité morale et religieuse forme un domaine à part, et n'est pas susceptible d'une démonstration théorique ⁽¹⁾. Elle se sépare de ce que Lotze appelle la conception rationnelle ou théorique du monde ⁽²⁾. Nous possédons une faculté primitive d'*appréciation* (Schätzungsvermögen des Werthvollen), en vertu de laquelle nous admettons que l'idéal n'est pas une simple idée, mais une réalité. Le grand problème git dans le rapport réciproque des trois éléments sur lesquels se fonde la connaissance. *a)* Les *vérités nécessaires* (nothwendig gültige Wahrheiten) de la pensée, dont aucune ne nous révèle ce qui est. Comme loi générales, elles ne nous disent que ce qui *doit être*, au cas où quelque chose d'autre *serait* (was sein muss, falls etwas anderes ist). *b)* Les *faits* (Thatsachen) de la réalité, perçus par l'intuition. Aucune de ces données de l'expérience ne renferme en elle-même le fondement de sa nécessité. Elles pourraient aussi bien n'être pas, ou être autrement qu'elles ne sont. *c)* Les *appréciations* ou *déterminations de valeurs* (Werthbestimmungen) de la conscience (Gewissen). Aucune de ces appréciations (de ce qui est saint, bon et beau) ne laisse découler d'elle-même, comme sa propre

⁽¹⁾ *Ibid.* § 93, 94.

⁽²⁾ Theoretische Weltbetrachtung, Verstandes Weltansicht, Weltansicht der Vernunft. *Mik.* III, p. 562. *Gr. der Rel. Ph.*, § 80.

conséquence, un monde déterminé de formes. Cependant, dit Lotze, nous n'en maintenons pas moins fermement cette conviction : il doit y avoir un principe unique du monde, renfermant le fondement commun de ses lois, de ses formes et de ses valeurs ⁽¹⁾. La religion s'efforce, soit par la théorie soit par la pratique, de combler le vide qui sépare du contenu indifférent de la réalité donnée, nos idées de la sainteté, du beau et du bien. La religion n'est jamais un théorème susceptible de démonstration. La conviction de sa vérité est un *acte* imputable au caractère ⁽²⁾.

Nous voici parvenu au terme de notre exposition de la philosophie de Lotze. On a pu constater, d'après tout ce qui précède, l'influence de Kant sur la pensée du philosophe de Göttingue. Cependant, Lotze ne s'est pas contenté de la notion Kantienne de la vérité immanente. Pour lui, la pensée théorique n'est pas renfermée exclusivement dans le sujet et dans ses propres déterminations. Son point de vue n'est pas celui de l'idéalisme critique (Kant), mais du *réalisme critique* (Herbart) ⁽³⁾. Il abat l'impénétrable muraille que Kant avait élevée entre le phénomène et la chose en soi, et veut arriver à connaître ce qui est transcendant au moi, indépendant du moi. « Ce réalisme se contente de ramener les faits donnés de l'apparence (*gegebene Thatsachen des Scheins*) aux faits de l'être qui

⁽¹⁾ *Mik.* III, p. 462.

⁽²⁾ *Gr. der Rel. Ph.* § 74. Die Religion ist niemals ein *beweisbares Theorem*, sondern die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit eine dem Charakter zuzurechnende *That*.

⁽³⁾ Cf. Stählin *op. cit.* p. 104.

doivent être nécessairement admis. Il laisse aux résultats derniers auxquels il arrive leur caractère de simples faits, qui sont parce qu'ils sont, ou qui doivent être admis parce que autre chose est ⁽¹⁾. »

(¹) *Mik.* III, p. 234.



DEUXIÈME PARTIE

LA THÉOLOGIE DE RITSCHL

CHAPITRE PREMIER

La théorie de la connaissance de Ritschl.

En entreprenant l'exposé de la théorie ritschlienne de la connaissance, nous prenons congé des philosophes, dont nous nous sommes occupé jusqu'ici, pour aborder un théologien; en d'autres termes, nous quittons un domaine plus ou moins lumineux pour pénétrer dans un domaine plus ou moins obscur.

Ce qui intéresse spécialement le théologien dans la théorie de la connaissance, c'est la question de la possibilité, des conditions et des limites d'une connaissance du suprasensible. La « chose en soi » existe-t-elle réellement, ou n'est-elle qu'une abstraction, qu'une création de notre esprit? Faut-il admettre une « double réalité », ou une réalité unique? Quel rapport y a-t-il entre la connaissance théorique et la connaissance religieuse? La solution apportée par le théologien à ces diverses questions donnera à son système dogmatique sa physionomie particulière⁽¹⁾.

(1) Cf. Lipsius. *Neue Beiträge* 1885, p. 182.

L'opposition entre le subjectif et l'objectif, entre le monde de l'esprit et le monde des choses, nous est fournie par le sens commun. Philosophes ou profanes, c'est par là que nous débutons tous. Plus tard seulement, à la suite d'expériences répétées et de méditations approfondies, quelques rares esprits — ceux qui réfléchissent — en viennent à mettre en doute cette opposition, ou éprouvent le besoin de la justifier théoriquement. La langue que nous parlons et que nous écrivons s'est formée en dehors des spéculations de l'école. Elle a été créée par le sens commun et pour le sens commun. Il en résulte que les plus subjectifs d'entre les philosophes ont dû s'exprimer objectivement ⁽¹⁾. L'idéalisme absolu lui-même n'est pas arrivé à adapter le langage à son point de vue, ni à confectionner pour sa pensée un vêtement sur mesure. Ritschl n'a pas échappé à cette nécessité; il a été forcé de s'exprimer comme tout le monde. L'avantage de sa théorie de la connaissance sera de nous fournir la clef de ses affirmations subséquentes, et d'en prévenir une interprétation contraire à sa pensée. Cette étude préliminaire permettra au lecteur de pointer sa lunette.

I

La connaissance scientifique des diverses vérités du christianisme, ainsi s'exprime Ritschl, est liée à leur exacte définition. Il faut commencer par délimiter avec soin les représentations religieuses impliquées dans la notion du christianisme. Il ne suffit pas, pour cela, de compulser les résultats de l'exégèse; il faut encore les

⁽¹⁾ Cf. Wegener, *art. cit.* p. 203.

faire rentrer dans un ensemble systématique, où chaque élément occupe une place déterminée relativement aux autres. L'exacte expression (*Ausprägung*) des propositions théologiques dépend du procédé employé pour délimiter les objets de la connaissance; elle dépend, en d'autres termes, de la *théorie de la connaissance* que l'on adopte, consciemment ou inconsciemment.

L'importance que Ritschl attribue à cette question ressort des déclarations suivantes : « La répulsion que professe Luthardt pour ma théologie, son incapacité de l'apprécier impartialement, vient de ce que je me rattache à une autre théorie de la connaissance que ce représentant de la tradition. J'ai donc un intérêt spécial à montrer que mes adversaires envisagent autrement que je ne le fais la notion de la chose, comme objet de la connaissance. En entrant en lice en faveur de la théologie traditionnelle, ils se servent d'une fausse théorie de la connaissance. J'espère montrer que s'ils se figurent m'être supérieurs dans leur façon d'apprécier le christianisme, ce n'est là qu'une erreur, reposant sur une foi inconsidérée en leur fausse théorie ⁽¹⁾. » « Tout théologien en sa qualité d'homme de science, est tenu de procéder suivant une théorie déterminée de la connaissance, dont il doit avoir conscience, et qu'il doit être prêt à justifier ⁽²⁾. » Toutefois, la religion elle-même est neutre à l'égard des théories de la connaissance par lesquelles on cherche à en exprimer scientifiquement le contenu. Les conflits qui s'élèvent entre ces diverses théories sont de nature

(1) *Theol. und Met.* 2^e édit. p. 32, 33.

(2) *Ibid.* p. 40.

purement scientifique, et n'atteignent pas le fond des choses ⁽¹⁾.

Trois théories principales de la connaissance (drei Formen der Erkenntniss des Dinges) se rencontrent dans la philosophie européenne. La première, d'origine platonicienne, est en vogue dans les sphères de la scolastique. D'après cette théorie la chose agit, il est vrai, sur nous, par ses attributs variables, et donne ainsi naissance à nos sensations et à nos représentations, mais elle se trouve en même temps au repos derrière ses attributs, comme unité égale à elle même. C'est ainsi que la spéculation scolastique sépare l'essence et les attributs immanents de Dieu, d'une part, de ses attributs actifs, de l'autre.

La seconde forme de la théorie de la connaissance est celle de Kant. Il limite la connaissance au monde des phénomènes, et déclare inconnaissable celui des noumènes, dont les rapports réciproques servent de base à ceux que les phénomènes soutiennent entre eux. Cependant, un monde de phénomènes ne peut être posé comme objet de la connaissance que si l'on admet que quelque chose de *réel*, à savoir la chose, nous apparaît en eux, comme cause de nos sensations et de nos perceptions. Sans cette condition, le phénomène ne serait qu'une pure apparence. Par l'emploi qu'il fait de la notion du phénomène, Kant contredit son affirmation que les choses réelles sont inconnaissables (dass die wirklichen Dinge unerkennbar sind).

La troisième forme de la théorie de la connaissance est

⁽¹⁾ *Ibid.* p. 46, 47. Cf. cette affirmation de Kant : « Soyez sans inquiétude au sujet de la bonne cause (l'intérêt pratique); elle n'est jamais en jeu dans un conflit spéculatif. » *Kr. der R. V.* p. 581.

celle de Lotze. Elle peut se résumer ainsi : Dans les phénomènes qui se modifient dans des limites et dans un ordre fixe, nous connaissons la chose *a*) comme la *cause* des attributs qui agissent sur nous, *b*) comme le *but* auquel ces attributs servent de moyens, *c*) comme la *loi* de leurs constantes modifications ⁽¹⁾. C'est cette théorie que Ritschl a adoptée à partir de 1883 (2^e édition de *Rechtfertigung und Versöhnung*) ⁽²⁾. Il l'a exposée avec plus de détails à divers endroits de son petit écrit sur la *Théologie et la Métaphysique*, auquel nous allons maintenant nous adresser, pour obtenir quelques développements sur ce qui précède.

Nos sensations sont l'unique garantie que nous ayons de la présence et de l'action de *choses*. Nous percevons celles-ci précisément dans la sensation qu'elles occasionnent. Nous envisageons les choses perçues comme réelles, même lorsqu'elles ont cessé d'agir sur nos sens, parce que nous supposons à bon droit que d'autres les perçoivent à notre place. Mais « l'opinion vulgaire » se figure que les choses dont l'image est restée gravée dans la mémoire peuvent être connues telles qu'elles sont *en soi*. Cette distinction entre les choses telles qu'elles sont *en soi*, en dehors de tout rapport avec notre perception, et les choses telles qu'elles sont *pour nous*, repose sur une illusion. On sépare ainsi, par l'abstraction, deux éléments qui sont intimement liés dans la réalité. Aux rapports par lesquels l'existence des choses nous est donnée, appartiennent nécessairement les rapports de ces choses avec

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 20. Sauf indication spéciale, les citations du grand ouvrage de Ritschl renvoient à la 2^e édition (1883).

⁽²⁾ Dans sa 1^{re} édit., Ritschl se rangeait au point de vue de Kant.

nous, comme sujets de la sensation, de la perception, de la représentation. C'est ce qu'on ne devrait jamais oublier dans un exposé scientifique. En prétendant connaître les choses telles qu'elles sont en soi, on se laisse aller à l'illusion qu'il n'y a, dans leurs rapports avec nous, qu'erreur et que vaine apparence. A supposer d'ailleurs que ce fût le cas, nous n'aurions aucun moyen de le constater. En revanche nous pouvons découvrir une apparence, une illusion (Schein) dans une sphère limitée, lorsque nos perceptions ne sont pas d'accord avec celles des autres hommes ⁽¹⁾.

Les perceptions qui constituent la chose, en se répétant, se fixent dans une image-souvenir. Cette image n'est pas affectée par les changements secondaires et variables qui accompagnent chacun de ses exemplaires particuliers. Elle obtient par là une fixité, une clarté dans la disposition de ses attributs, qui ne se rencontre pas dans la réalité. Nous attribuons ainsi à l'image-souvenir les prédicats essentiels de la chose, par opposition aux prédicats accidentels, qui varient d'un cas observé à l'autre. Cette image-souvenir quiescente conduit, abrège, facilite l'observation de la chose chaque fois qu'elle se renouvelle. Pour cette raison, nous sommes tentés de lui attribuer une valeur égale à celle de l'intuition immédiate qui nous en a garanti la réalité. Une nouvelle erreur de l'opinion vulgaire résulte de cette double impression de la réalité d'une même chose. Elle place l'image derrière l'objet de l'intuition immédiate, dans un second plan, et s'imaginer que c'est la chose quiescente qui agit sur nous par les

(1) *Theol. und Met.* p. 34.

mouvements que nous percevons ⁽¹⁾. Cette combinaison illégitime entre l'image quiescente et l'intuition vivante, a trouvé accès dans la métaphysique scientifique. La prétention de connaître les choses en soi derrière leurs phénomènes, quant à l'espace, et avant eux, quant au temps, est une prétention illusoire. On se trompe en considérant l'image-souvenir comme la réalité vraie d'une chose.

La représentation de la *chose* résulte, nous l'avons vu, des diverses impressions sensibles qui se présentent dans un espace limité et dans un ordre fixe. Ainsi, nous posons la pomme comme chose ronde, rouge, douce, lorsque les sensations du toucher, de la vue, du goût se rencontrent au point où nous percevons les rapports correspondants de la figure, de la couleur, de la saveur. Ce sont ces rapports, perçus à diverses reprises en un point commun (*gemeinsamen Ort*), que nous réunissons dans la représentation d'une chose. Celle-ci nous est donnée précisément dans ces rapports; nous ne la connaissons que par eux. La relation entre la chose et ses attributs, que nous exprimons par ce jugement : cette chose est ronde, rouge, douce, signifie que nous ne connaissons le sujet de cette proposition que dans ses attributs.

L'impression que la chose perçue est *une* dans la diversité de ses attributs, résulte de la continuité de la conscience psychologique, intérieurement à la série des sensations provoquées par la chose ⁽²⁾. Nous saisissons

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 35. Wegener estime, à tort, nous paraît-il, que Ritschl a eu la prétention d'indiquer ici la genèse de l'intuition de l'espace. *Art. cit.* p. 199.

⁽²⁾ *Theol. und Met.* p. 38.

donc la chose comme unité par analogie avec l'âme, sujet de la connaissance, qui a conscience d'elle-même comme d'une unité permanente. C'est dans ce sens seulement que la chose représentée possède l'être-en-soi (*Insichselbstsein*). L'âme s'affirme, en outre, comme cause de ses sensations, et prend conscience d'elle-même comme son propre but; elle se représente aussi la chose isolée comme *causa sui* et comme *finis sui*. Dans ce sens, également, on peut dire que la chose possède l'être-par-soi (*Durchsichsein*) et l'être-pour soi (*Fürsichsein*), mais, ainsi envisagée, elle est dépourvue de toute qualité particulière, et n'est qu'une notion purement formelle, sans contenu ⁽¹⁾. La chose est cause dans ses effets, et but dans la série ordonnée de ses modifications phénoménales ⁽²⁾.

L'évidence de la perception d'une chose *dans* ses attributs, de sa réalité (*Wirklichkeit*) *dans* ses effets, ne serait nullement obscurcie si l'on renonçait à faire de la notion de genre le faux emploi qui a été décrit. En présentant la chose comme être pur, ou comme Réalité dépourvue de qualités, on enseigne quelque chose d'inconcevable. Ce procédé n'est pas sans analogie avec le mythe, qui pose des objets naturels comme porteurs de la vie spirituelle. En outre, il n'est pas conforme à l'attitude que nous prenons, dans la pratique, à l'égard des objets naturels et des personnes spirituelles. Cette attitude n'est jamais influencée par de telles abstractions, mais par l'évidence que la pomme que nous mangeons est réelle, et que l'homme est bien lui-même dans la direction déterminée de sa

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 19, 20.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 38.

volonté et dans le sentiment qu'il a de lui-même (in der Stimmung seines Selbstgefühls) ⁽¹⁾.

Comme la théologie s'occupe des états et des mouvements de la vie spirituelle de l'homme, elle implique un certain emploi de la psychologie. Ici encore, nous nous trouvons en présence de deux théories opposées de la connaissance. La théorie scolastique, derrière les activités multiples de l'âme, sentiment, représentation, volonté, admet la présence d'une substance toujours égale à elle-même, d'une « cheville métaphysique » plantée dans l'esprit humain ⁽²⁾. Or, dans une vie personnelle, la réalité appartient à l'activité de l'esprit (an dem geistigen Wirken), et à rien d'autre ⁽³⁾. Nous ne savons rien d'une âme *en soi*, en dehors des fonctions par lesquelles elle se manifeste comme vivante et agissante. La contradiction signalée plus haut se retrouve ici, qui consiste à envisager en même temps une même chose comme quiescente et comme active.

Toutes les causes qui agissent sur l'âme sollicitent son activité particulière. Elle n'est jamais entièrement passive, mais elle répond à ces stimulants étrangers à son essence par une réaction qui lui est propre. Par là, elle prend conscience d'elle-même comme causalité indépendante. Ce qu'il y a de caractéristique dans cette causalité de l'âme comparée aux autres causes, c'est que la sensation n'est jamais semblable au stimulant qui l'a provoquée. Les

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 39. Cette notion de *Selbstgefühl* est une des plus obscures de la théologie néokantienne. Elle semble créée pour donner lieu à des malentendus.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 38.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 30.

sensations visuelles et auditives sont tout autre chose que les oscillations de l'éther et de l'air. La sensation de douleur est la même, que l'on se soit heurté contre une pierre ou que l'on ait été frappé. De cette règle fondamentale résulte, pour la théologie scientifique, la tâche de démontrer l'action de la grâce divine sur le croyant dans les actes religieux et moraux causés par la révélation en général, et par les moyens spéciaux dont elle dispose. Si le christianisme doit être rendu pratiquement intelligible, c'est la seule méthode à suivre ⁽¹⁾.

La théorie de la connaissance de Ritschl, telle qu'elle vient d'être exposée, a donné lieu à des interprétations très diverses. La plupart des théologiens qui s'en sont occupés ont été d'accord pour la trouver obscure, et il faut reconnaître qu'elle ne s'impose pas à l'esprit avec la clarté de l'évidence. Cherchons à nous orienter en suivant les indications de Ritschl, et en examinant les motifs qui l'ont engagé à se séparer du Kantisme.

Ce qu'il reproche à l'auteur de la *Critique*, c'est de déclarer inconnaisables les choses *en soi*, ou, comme il le dit un peu plus bas, les choses *réelles*, et d'abaisser ainsi le phénomène au rang d'une simple apparence ⁽²⁾. Ces quelques lignes renferment déjà une amphibologie. Kant n'a jamais dit que les *choses réelles* fussent inconnaisables; ce qu'il appelle les choses réelles, ce sont précisément les objets donnés dans l'expérience, les phénomènes. En revanche, ce qu'il déclare inconnaisable c'est la *chose en soi*, le noumène (p. 16). Prendre ces deux termes comme

⁽¹⁾ *Rechf. und Vers.* III, p. 22, 23.

⁽²⁾ *Rechf. und Vers.* III, p. 19.

synonymes, c'est prêter gratuitement à la confusion dans un domaine où l'exactitude est de rigueur. Si nous laissons de côté cette question de mots, qui n'est pas sans importance, le motif qui a détaché Ritschl de l'idéalisme critique apparaît clairement. Malgré ses affirmations, Kant n'est pas arrivé à établir sérieusement la réalité du phénomène. Il n'a pas surmonté le dualisme entre le monde de l'expérience et le monde intelligible.

L'inquiétante inconnue qui se cache par delà les phénomènes invite le disciple de Kant à se demander toujours s'il n'est pas victime d'une illusion. Déjà le scepticisme antique était basé sur cette opposition entre les sensations et l'objet mystérieux qui les provoque. Sextus Empiricus et ses prédécesseurs ne niaient pas les sensations comme telles. En revanche, tout ce qui était, comme « noumène », opposé au phénomène, était mis en suspision. « Pour l'œil le miel est jaune, pour la langue il est doux, disait Sextus Empiricus dans son troisième *trope*. Qui sait s'il n'y a pas des sens, à nous inconnus, qui le perçoivent autrement. Ce qu'il est en lui-même, nous n'en savons rien, car nous n'avons aucune raison pour considérer le témoignage de l'un de nos sens comme plus fidèle que celui d'un autre ⁽¹⁾. » Cette opposition se retrouve dans le positivisme moderne. Herbert Spencer estime qu'il y a, entre la science et la religion, accord sur cette double base : il existe une réalité cachée derrière les phénomènes ; cette réalité est inconnaissable. Ce qu'il y a au-delà du savoir positif, c'est l'immensité réelle et inaccessible, « l'océan qui vient battre notre rive, pour lequel nous n'avons ni barque ni voile » (Littré).

(¹) Lotze, *Logik*, p 487, 488.

A ce dualisme abstrait, dont il reproche à Kant de ne s'être pas suffisamment affranchi, Ritschl oppose l'objection suivante : « Un monde de phénomènes ne peut être posé comme objet de la connaissance que si l'on admet que quelque chose de *réel*, à savoir la chose, nous apparaît en eux comme cause de nos sensations et de nos perceptions. » Jusqu'à quel point cette interprétation du criticisme classique est-elle la vraie, c'est ce que nous n'avons pas à examiner ici. Disons en passant qu'elle a été très vivement combattue par Lipsius dans ses *Neue Beiträge* ⁽¹⁾. Quoi qu'il en soit, le dualisme Kantien, vrai ou prétendu, nous a valu ce singulier spectacle d'un théologien changeant de théorie de la connaissance d'une édition à l'autre d'un même ouvrage. Mieux encore, pour en obtenir une nouvelle Ritschl s'est adressé à Lotze, qui conteste expressément la légitimité de ce genre de recherches, et les traite de « travail ambitieux » et de « vain étalage »!

D'après ce qui précède, on pourrait s'attendre à voir Ritschl formuler sa théorie de la connaissance à peu près en ces termes : La chose en soi n'est pas entièrement inconnaissable comme le prétend le dualisme ; elle se manifeste à nous, dans une mesure quelconque, par et dans les phénomènes. « Une forme réelle ne saurait s'adapter à ce qui n'aurait que l'apparence ⁽²⁾ ». La vie pratique nous force de repousser l'idéalisme absolu, qui réduit à néant l'activité morale. Sans doute nous ne pouvons pas connaître les choses telles qu'elles sont en soi,

⁽¹⁾ P. 191, sq.

⁽²⁾ Bridel, *op. cit.* p. 110.

abstraction faite de leurs rapports avec nous. Cette prétention renfermerait une contradiction *in adjecto*. Notre connaissance n'est jamais que relative, mais le phénomène et la chose en soi ne sont pas séparés par une impénétrable muraille ; ils se trouvent sur la même ligne. Le phénomène n'est pas un voile, mais une révélation partielle, une manifestation de quelque chose d'objectif.

Malheureusement, le point de vue de Ritschl n'est pas si simple, et ne se laisse pas dégager aussi aisément des prémisses posées dans *Rechtfertigung und Versöhnung*. L'auteur a intercalé dans le pamphlet intitulé *Theologie und Metaphysik*, des « éclaircissements » qui ne facilitent pas la tâche du critique, ni celle de l'étudiant qui ne demande qu'à s'instruire. Nous connaissons les choses *dans* les phénomènes. « Cette formule, remarque Pfeleiderer, paraît si simple, si lumineuse, que l'on s'étonne que des gens aussi intelligents que Platon et Kant ne s'en soient pas avisés ⁽¹⁾. » Les phénomènes, poursuit ce théologien, n'ont lieu que dans notre conscience. Si les choses ont une réalité indépendante de nos représentations, celles-ci n'en épuisent pas la réalité. Un *être en soi* des choses correspond-il réellement à la représentation que nous en avons ? Quel rapport y a-t-il entre cet être problématique et les phénomènes qui ont notre conscience pour théâtre ? Nos images nous permettent-elles de connaître l'être exactement ou inexactement ou pas du tout ? Si la chose est le *produit* de l'activité du sujet, il faudrait expliquer comment elle peut être en même temps la *cause* de nos sensations. « Toute la théologie de Ritschl se meut dans cette confusion absolue entre l'idéalisme et le réalisme. De

(1) Pfeleiderer, *Die ritschl'sche Theologie*, p. 2 sq.

là son ton d'oracle, qui en impose à la foule naïve parce qu'elle croit y trouver une sagesse inconnue, une nouvelle révélation. L'esprit réfléchi remarque aisément que cette prétendue sagesse ne repose que sur l'ambiguïté du langage ⁽¹⁾. » Stählin pose les mêmes questions. « Nous connaissons les choses dans les phénomènes. Les phénomènes sont donc distincts des choses, bien que nous ne connaissions celles-ci que dans ceux-là. Quel rapport y a-t-il entre eux ? ⁽²⁾ »

Ritschl ne s'est pas expliqué sur ces questions. Il semblerait à première vue que la *chose* qui nous apparaît dans les phénomènes pour leur conférer la réalité doive être la *chose en soi*, c'est-à-dire la chose abstraction faite des formes subjectives dans lesquelles nous la saisissons. Mais Ritschl récuse cette interprétation. Il n'admet pas la distinction entre les choses telles qu'elles sont en soi et les choses telles qu'elles sont pour nous ; il indique de quelle façon naît dans notre esprit l'idée de la chose en soi : elle vient de ce que nous projetons l'image-souvenir obtenue à la suite de perceptions répétées d'une chose, dans un plan situé derrière celui qui est occupé par cette chose. Cette idée est un produit de « l'opinion vulgaire ». Quelle différence y a-t-il, dès lors, entre la « chose » et le « phénomène » ? A cette question, Ritschl répond invariablement : Nous connaissons la chose *dans* le phénomène. Cette proposition prise en elle-même ne signifie rien du tout, et le procédé de Ritschl « rappelle celui de ces gens qui vous imposent un lourd

(1) *Ibid.* p. 6.

(2) Stählin, *Kant, Lotze, A. Ritschl*, p. 134 sq.

fardeau, sans remuer le petit doigt pour vous aider à le soulever ⁽¹⁾. »

« Dans les phénomènes qui se modifient dans des limites et dans un ordre fixe, nous connaissons la chose *a*) comme la *cause* des attributs qui agissent sur nous ; *b*) comme le *but* auquel ces attributs servent de moyens ; *c*) comme la *loi* de leurs constantes modifications. » Ritschl formule en ces termes la théorie de la connaissance de Lotze, à laquelle il déclare se ranger. Flügel, le philosophe distingué, disciple de Herbart, se demande, et nous avec lui, ce que vient faire ici l'idée de but. « A quel but doivent servir les attributs de la chose qui agissent sur nous ? Les choses elles-mêmes ont-elles un but dans leur activité ? ⁽²⁾ » Puisque cette formule est censée empruntée à Lotze, mettons-la en regard de la théorie de la connaissance de ce philosophe. Peut-être obtiendrons-nous ainsi quelque lumière.

Nous rappelons que Lotze débute, dans son *Ontologie*, par des considérations formelles, abstraites, destinées à rechercher quelles conditions générales doivent remplir les choses, pour satisfaire au besoin intellectuel qui nous porte à admettre leur existence. A première vue, l'ontologie aboutit à une impasse. En effet, les choses qu'elle postule ne doivent pas être simplement des groupes ou des séries de phénomènes, sans autre lien que la loi qui les régit. Elles doivent renfermer un élément d'identité, qui persiste au travers du changement ; elles doivent

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 25.

⁽²⁾ Flügel, *Ritschl's philosophische und theologische Ansichten*, p. II. « Lorsqu'on dépouille cette définition, dit Flügel, de ses inexactitudes et de son ambiguïté, on y découvre tout un nid d'absurdités métaphysiques (metaphysischer Ungereimtheiten) ».

être susceptibles d'exercer et de subir une action, d'éprouver des états, etc. Or, les choses telles que nous les pensons généralement, les choses « aveugles », inanimées, sont incapables de remplir ces conditions. Il ne nous reste dès lors que trois alternatives : *a*) ou bien nous n'attribuons à nos notions de choses qu'une portée subjective. Elles ne seraient, dans ce cas, que des formes dans lesquelles nous apparaîtrait une réalité inconnue ; *b*) ou nous y renonçons, et nous cherchons à rendre l'univers intelligible sans elles ; *c*) ou enfin nous les complétons, de manière à ce qu'elles satisfassent aux postulats posés par l'ontologie ⁽¹⁾.

La seconde alternative (*b*) consiste à admettre, au lieu des choses, des actions de l'absolu, produites avec une concordance parfaite dans tous les esprits (Fichte) ; la troisième (*c*), à envisager les choses comme des « âmes étincelles ⁽²⁾ », jouissant d'elles-mêmes à un degré quelconque. Lotze oscille entre ces deux conceptions métaphysiques, ou plutôt il incline à leur faire à toutes deux une place dans son système. Dans lequel de ces trois cadres pouvons-nous ranger le point de vue de Ritschl ? Nous répondons sans hésiter : dans le premier. Il suffit, pour s'en convaincre, de rappeler ce passage de *Theologie und Metaphysik* que nous avons cité plus haut (p. 92) : « Nous saisissons la chose comme unité par analogie avec l'âme, sujet de la connaissance, qui a conscience d'elle-même comme d'une unité permanente. Dans ce sens seulement, la chose représentée possède l'être en soi, par soi et pour

⁽¹⁾ Lotze, *Mikrokosmos* III, p. 526 sq.

⁽²⁾ Schloesing, *le criticisme de M. Renouvier*, Revue chrétienne, 1882, p. 208.

soi ; ainsi envisagée, elle n'est qu'une *notion purement formelle, sans contenu*. » C'est justement cette « notion purement formelle, sans contenu » qui constitue pour Lotze le Réel, la substance, ce qui existe au-delà du moi, ce qui n'est pas épuisé par la représentation que nous en avons.

Lotze apprécie dans les termes suivants le point de vue auquel Ritschl s'est arrêté : « Nous n'avons rien à objecter contre le choix de la première de ces alternatives, s'il est bien entendu qu'elle met fin à toutes les recherches, et constitue une abdication de la connaissance. Voici comment on peut la résumer : L'esprit est contraint, pour expliquer sa propre activité, de penser un principe comme base de celle-ci, et de se représenter l'action de ce principe comme émanant de choses situées en dehors de lui. Tout cela n'est cependant qu'une interprétation purement subjective du phénomène de conscience, l'esprit attribuant à ce principe le genre d'activité et de passivité qui lui est propre. La notion de la chose appartient alors aux représentations au moyen desquelles nous cherchons à expliquer notre perception du monde (*unsere Weltwahrnehmung*). Elle est un produit de notre pensée. Sa nécessité et sa valeur peuvent être mises en question ⁽¹⁾. » Les « causes qui agissent sur l'âme », les « stimulants étrangers à son essence » dont parle Ritschl (p. 93), sont donc des représentations qui s'imposent à notre esprit en vertu de sa propre nature, sans que nous puissions affirmer que quelque chose leur correspond en dehors du moi.

Ritschl se sépare de Lotze au moment où celui-ci donne à sa théorie de la connaissance une base positive ;

(1) Lotze, *Mik.* p. 527.

il quitte le terrain du réalisme critique, pour s'engager dans la voie du phénoménisme idéaliste. D'après Lotze, la pensée *théorique* est contrainte par une nécessité interne de postuler une substance unique, servant de base aux phénomènes. Pour expliquer l'action réciproque des choses, en dehors par conséquent de toute préoccupation pratique, il lie la gerbe des phénomènes par le lien de l'absolu. Ce postulat théorique n'est point seulement une satisfaction que l'esprit s'accorde à lui-même, pour combler une lacune de sa conception du monde. Lotze revendique pour lui la valeur d'un résultat scientifique, ayant une portée réelle. Cette substance infinie où viennent se fondre le monde des faits et le monde des valeurs, donne à la connaissance une base objective. Ritschl ne dit rien de cette autre face du système de Lotze. Il chemine avec son compagnon de route jusqu'aux frontières du monisme, puis, comme Jean-Marc en Pamphylie, il fait volte-face, et rentre dans la Jérusalem de son moi.

On pourrait dire avec Wegener : Ritschl n'adopte que la théorie de la connaissance de Lotze, non sa métaphysique tout entière ⁽¹⁾. Cependant, aux yeux de Lotze, la première fait partie intégrante de la seconde. Elles forment en quelque sorte un inextricable réseau, se développant l'une avec l'autre et l'une dans l'autre. Il serait donc plus exact de formuler ainsi notre jugement : Ritschl emprunte à Lotze les éléments formels, abstraits, négatifs, de sa théorie de la connaissance. Il se les approprie après les avoir détachés de l'ensemble du système, et les exploite dans le sens d'un phénoménisme que Lotze était loin de professer. Il nous est impossible de souscrire à

(1) Wegener, *art. cit.* p. 221.

cette affirmation de Thikötter : « Ritschl est d'accord avec Lotze sur la théorie de la connaissance. Avec lui il nie que nous arrivions à connaître ce qui dépasse le domaine de l'observation, le transcendant, par la voie théorique de l'induction, de l'analogie et de l'intuition ⁽¹⁾. »

Il est étrange de constater à quel point un esprit de la valeur de Ritschl est resté à côté de la question, toutes les fois qu'il a abordé le problème de la connaissance. Au fond, il ne l'a jamais abordé. Il n'a jamais discuté sérieusement, avec quelque ampleur et de manière à se faire comprendre, les points d'interrogation redoutables que soulève ce problème. Nous renvoyons le lecteur qui désire se rendre compte de ce que peut être une telle discussion, à l'exposé vraiment magistral, admirable de lucidité et de pénétration, du regretté Lipsius dans ses *Neue Beiträge* ⁽²⁾. La théorie de la connaissance de Ritschl n'en est pas une. Une définition de la chose n'est pas une théorie de la connaissance. Un réaliste et un idéaliste peuvent définir la chose de la même manière, avec des conceptions métaphysiques opposées.

On n'a pas tout dit lorsqu'on a affirmé que nous saisissons l'unité de la chose par analogie avec l'unité du moi. Il s'agit encore de savoir si cette analogie est réelle ou fictive, et c'est là qu'est le nœud de la question. Sans doute le sens des mots cause, substance, etc., nous est révélé par une expérience purement subjective, mais cela ne veut pas dire que ces catégories ne valent que pour nous. Du fait que nous les trouvons dans notre moi au

⁽¹⁾ *La théologie de l'avenir*. p. 18.

⁽²⁾ *Jahrbücher für prot. Theol.* 1885, nos 2, 3, 4. Lipsius se rattache à Kant, avec une tendance au réalisme critique.

moment de notre éveil à la vie consciente, on ne saurait inférer sans plus qu'elles ne s'appliquent pas ailleurs. Jusqu'à quel point pouvons-nous *conclure* du phénomène à la chose, de la représentation à l'être, voilà le point capital à élucider dans une théorie de la connaissance. Pour les uns, cette conclusion paraîtra déjà s'imposer sur le terrain théorique (Lotze); pour d'autres, sur le terrain pratique (Kant, Lipsius); pour d'autres, elle ne s'imposera sur aucun terrain; c'est le cas de Ritschl, ainsi que nous en sommes informés par quelques indications qui lui ont échappé au hasard de la polémique, et par la teneur de son système.

Ainsi se trouve tranchée la question que nous posions en abordant l'étude de Ritschl : la chose en soi existe-t-elle réellement, ou n'est-elle qu'une création de notre esprit ? Le problème des rapports entre le monde phénoménal et le monde nouménal est résolu par la suppression d'un des termes. Le mot de *phénomène* conserve, sous la plume de Ritschl, son sens étymologique, car le phénomène *apparaît* à la conscience individuelle, mais il ne faut plus le considérer comme l'*apparition* de quelque chose qui ne paraît pas. Les phénomènes sont donnés à la représentation, et n'ont qu'un lieu d'existence, la conscience. Ils sont donc à la fois subjectifs et objectifs, et nous n'avons à chercher au-delà aucune prolongation de la réalité. *Alles Sein ist Bewusstsein.*

Wegener l'a relevé avec raison, ce qu'il y a de caractéristique dans la théorie de Ritschl, c'est qu'elle s'applique d'une manière générale à tout ce qui apparaît, ou peut apparaître, à la conscience, aux phénomènes religieux comme aux phénomènes sensibles. Tout être se résout en attributs, effets, représentations, motifs : tout est

à la fois subjectif et objectif. L'âme est une sorte de monade, « ein miroir vivant », comme dit Wegener, qui réfléchit le monde, non pas le monde par opposition à Dieu, mais le monde comme la somme de toutes nos représentations, à laquelle appartient aussi celle de Dieu ⁽¹⁾. Ces deux propositions : « Dieu est amour » et « j'ai l'idée de Dieu comme de l'amour » sont absolument identiques. Suivant une phrase qui a fait fortune dans la littérature du sujet : « Le chant du rossignol ou le rayon de soleil, le parfum de la rose ou la douceur du miel, l'amour du Père céleste ou la mort réconciliatrice de Jésus-Christ, tout cela n'a d'existence que dans la conscience qui le représente ⁽²⁾. »

Il n'y a pas de place, dans la théorie de la connaissance de Ritschl, pour la notion de *personnalité*, dans le sens d'un être pour soi, d'un *Fürsichsein*, comme disait Lotze. Mon prochain n'est qu'un groupe de sensations bien liées, qui n'a d'existence que dans ma conscience. Il est clair que Ritschl ne saurait s'en tenir là. Sans parler du « goût scientifique » mis en avant par Lotze, et qui nous oblige à admettre l'existence *pour soi* de celles de nos perceptions qui perçoivent comme nous, Ritschl le théologien est obligé de dépasser les prémisses posées par Ritschl le philosophe. Le point culminant de son enseignement est le royaume de Dieu, ou l'idéal moral à la réalisation duquel les membres de la communauté religieuse sont appelés à travailler en unissant leurs efforts ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Wegener, *art. cit.* p. 198.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 197.

⁽³⁾ *Unterricht*, § 5.

Or, « nous ne pouvons adopter une attitude morale à l'égard de simples représentations ⁽¹⁾. » Pour poursuivre l'œuvre à laquelle Ritschl nous convie, nous sommes obligés de dépasser la sphère de nos états de conscience; de *conclure* à l'existence d'autres êtres indépendants du moi, vivant de leur vie; d'accorder l'exequatur à d'autres unités semblables à la nôtre. Tout ceci s'applique à fortiori à l'idée de Dieu. Ritschl est obligé de rétablir, contrairement à ses prémisses et dans l'intérêt du royaume de Dieu, la notion de substance, dans le sens d'une existence réelle, indépendante, d'un *Fürsichsein* qui ne soit pas épuisé par la représentation que nous en avons ⁽²⁾.

Cependant, le terme de *substance* est équivoque. Il faut se souvenir que Ritschl, d'accord avec Lotze, envisage l'idée d'un substrat quelconque comme une fiction scolastique. « Nous ne savons rien d'une âme en soi, en dehors des fonctions par lesquelles elle se manifeste comme vivante et agissante » (p. 93). Pfleiderer affirme que Lotze enseignait sur ce point le contraire de Ritschl ⁽³⁾. Cette remarque ne nous paraît pas exacte. Lotze entend, par substance, la désignation formelle générale de tout genre quelconque d'activité et de passivité, et non pas la condition réelle dont dépendrait, dans chaque cas donné, la possibilité de l'une et de l'autre. « Je suis très éloigné, dit-il, de l'opinion de ceux qui introduisent dans le cours des phénomènes l'âme comme un

⁽¹⁾ Wegener, *art. cit.* p. 222.

⁽²⁾ Cf. Appia, *op. cit.* p. 97.

⁽³⁾ *Op. cit.* p. II.

atôme ferme et résistant, et qui croient trouver, dans ce caractère qu'elle posséderait comme substance, une base pour la construction de ses autres qualités. Le fait de l'unité de conscience constitue *eo ipso* l'existence d'une substance, sans qu'il soit nécessaire de la faire découler par un raisonnement d'une substance anti-datée, comme condition de sa possibilité ⁽¹⁾. » « En tant et aussi longtemps que l'âme se sait être sujet identique, elle l'est par le fait même, et se nomme substance ⁽²⁾. » Dans la critique dirigée par Kant contre les paralogismes de la psychologie rationnelle « se glisse toujours le préjugé qu'il y a une certaine existence unitaire, et que cela est métaphysiquement bien supérieur à la faculté de s'apparaître comme tel ⁽³⁾. » C'est ce que Ritschl conteste aussi bien que Lotze. Nous verrons plus loin quelles conséquences le premier tire de la façon dont il conçoit l'âme humaine et ses fonctions, relativement à la doctrine ecclésiastique de l'*unio mystica*, et au mysticisme en général ⁽⁴⁾.

« Ce qui caractérise la causalité de l'âme, comparée aux autres causes, c'est que la sensation n'est jamais sem-

⁽¹⁾ *Met.* p. 500.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 503. Dans ce sens seulement on peut dire que Lotze « maintient l'âme substantielle. » De Pressensé, *Origines.* p. 59.

⁽³⁾ *Met.* p. 504.

⁽⁴⁾ Aux yeux de Lotze, la question de l'immortalité de l'âme se sépare de la métaphysique. « Continuera d'exister toute créature dont la durée fait partie du sens du monde, et en tant qu'elle en fait partie. Sera détruit tout ce dont la réalité n'aura eu sa place légitime que dans une phase passagère du cours des choses. » *Met.* p. 506. Ritschl laisse cette question tout à fait de côté. « Il enlève à la religion l'arrière-plan de l'au-delà. » (Lemme). Non qu'il le nie, mais il l'ignore « comme n'étant pas susceptible d'une représentation distincte. » *Unterricht* § 77. Par vie éternelle il entend toujours quelque chose d'actuel.

blable au stimulant qui l'a provoquée⁽¹⁾. » Lotze, on s'en souvient, a beaucoup insisté sur cette observation, mais il l'entend autrement que Ritschl. Celui-ci prétend donner à connaître, dans les lignes que nous venons de citer, le trait spécifique qui distingue l'âme de toutes les autres causes. Pour Lotze, au contraire, cette remarque s'applique à tout élément *quelconque* de la réalité. Toute action implique une réaction. Celle-ci est déterminée autant par la nature de l'élément réactif que par celle de l'élément actif. Le premier, « en vertu de sa nature même, concourt à produire le *caractère* et la réalité du fait nouveau que précédemment nous croyions devoir au seul rayonnement d'une cause active unique⁽²⁾. » La remarque de Ritschl appartient donc, d'après Lotze, non point à la psychologie, mais à l'ontologie.

Le théologien et le philosophe de Göttingue sont en revanche d'accord dans leur opposition au réalisme logique de Platon et d'Aristote, d'Anselme et de Thomas d'Aquin. La réalité vraie se trouve toujours, pour eux, dans le particulier, dans le concret, et non point dans les notions générales, aussi les a-t-on classés à bon droit parmi les nominalistes⁽³⁾. Lotze présente à ce sujet quelques réserves et n'admet pas que l'épithète de nominaliste puisse lui être appliquée dans son sens historique. Les universaux, dit-il, ne sont pas de simples *flatus vocis*, comme le prétendait le chanoine Roscelin; ils ont une réalité, seulement cette réalité n'est pas celle de l'être.

(1) *Rechtf. und Vers.* p. 22.

(2) *Met.* p. 107. Cf. Flügel, *op. cit.* p. 29.

(3) Gretillat, *art. cit.* p. 227.

Les notions générales sont *réelles*, mais elles ne sont pas *Réelles* ⁽¹⁾. Le point de vue du réalisme logique a été soutenu, contre Ritschl, par MM. Esslinger et Gretillat. « Platon, dit M. Esslinger, a vu très juste, en envisageant comme réel, comme essentiel (*Wesenhafte*) au sens le plus élevé du mot, non point les individus particuliers avec leurs attributs variables, mais les idées toujours égales à elles-mêmes qui trouvent leur expression dans ces individus ⁽²⁾. » Et ailleurs : « Les idées immanentes au monde phénoménal sont la véritable réalité. Les phénomènes particuliers passent et s'évanouissent comme des images de rêve ⁽³⁾. » « Les réalistes, et Platon à leur tête, dit à son tour M. Gretillat, ne voulaient connaître que la pomme et prétendaient ignorer les pommes. Les nominalistes et M. Ritschl à leur suite prétendent ne connaître que des pommes, et ne veulent pas entendre parler de la pomme. Je voudrais demander à ces derniers comment il se fait que l'année 1883 ait produit tant de pommes, si la pomme est une pure abstraction de mon esprit ! ⁽⁴⁾ »

Ritschl envisage l'idée platonicienne comme identique avec la notion de genre, avec l'image-souvenir de plusieurs choses semblables perçues dans la réalité. « Ces notions de genre que *nous* formons sont censées (d'après Platon) constituer la réalité des choses. Types éternels de toute existence particulière, elles existent purement pour elles-mêmes dans un lieu intelligible, accessible à la seule

⁽¹⁾ Cf. *Logik*, p. 548.

⁽²⁾ *Zur Erkenntnistheorie Ritschl's*, p. II, 12.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 14.

⁽⁴⁾ *Art. cit.* p. 277.

pensée. Les choses concrètes ne sont que l'ombre des idées. » Cette conception est entachée de la même erreur que l'opinion vulgaire. Elle prétend considérer les choses en soi, indépendamment de la façon dont elles nous affectent. En outre, elle envisage ces choses en soi comme la cause des effets perçus dans les choses concrètes, puisque celles-ci n'ont d'existence qu'en vertu de leur participation aux idées. Platon a échoué dans sa tentative d'établir le vrai rapport entre la connaissance et l'être. Plus les idées recouvrent d'exemplaires particuliers, plus elles pâlisent et deviennent indéterminées. Dans la mesure où nous cherchons à leur rendre la précision, la netteté de leurs contours, nous constatons qu'elles ne sont que l'ombre des choses réelles dans notre souvenir, et que cette ombre est elle-même dépourvue de réalité. Platon enseigne le contraire. La notion de l'être général, indéterminé, illimité, que Plutarque, Philon et les néo-platoniciens mettent à la place de Dieu, n'est autre chose que l'ombre du monde⁽¹⁾.

Le titre du petit écrit que nous avons eu déjà l'occasion de citer, *Théologie et Métaphysique*, indique le dessein de son auteur. Il a voulu établir les rapports qui doivent exister, ou ne pas exister, entre ces deux disciplines. Dans les pages qui précèdent, ce sujet a été constamment effleuré. Nous avons maintenant à y revenir.

Qu'est-ce que la métaphysique? Lorsqu'on revient d'une excursion au travers de la littérature théologique allemande de ces dernières années, on est tenté de souscrire à cette boutade de M. Flournoy, le savant psychologue genevois: « La métaphysique, c'est quand ceux qui écoutent ne comprennent rien, et que celui qui parle ne s'entend pas lui-

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 37.

même. » Ce terme très fréquent dans les débats du jour, est singulièrement ondoyant. Comme les idées de Platon, il est d'autant plus pâle qu'il recouvre plus d'exemplaires particuliers, aussi Wegener déclare-t-il qu'il évitera de s'en servir parce que, dans les discussions théologiques, « il est employé trop souvent comme un bouclier, destiné à parer le coup de mort de l'adversaire. » Mais laissons la parole à Ritschl.

« Prétendre, dit-il, que j'exclus *toute* métaphysique de la théologie, est une affirmation irréfléchie, incroyable. Si j'ai en théologie des aptitudes scientifiques — ce qui ne m'a pas encore été contesté — j'adopterai une théorie de la connaissance qui, dans la détermination des objets de la connaissance, se dirigera d'après une notion de la chose, et sera par conséquent métaphysique. Le différend qui me sépare de Luthardt doit être formulé en ces termes : Quelle est la métaphysique qui a droit de cité en théologie ? ⁽¹⁾ » « Dans cette question se trouve le principe de tous les malentendus possibles entre théologiens ⁽²⁾. »

Métaphysique est, comme on sait, le titre tout à fait accidentel de la « philosophie première » d'Aristote. Cette discipline est consacrée à la recherche des principes généraux (allgemeinen Gründe) de tout être ⁽³⁾. Or, les objets de la connaissance se rangent sous deux chefs : nature et vie spirituelle (Natur und geistiges Leben). La métaphysique fait abstraction des caractères distinctifs de ces deux groupes, pour ne plus les considérer que par ce

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 40.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 75.

⁽³⁾ Ou, comme traduit M. Emery, « des raisons générales de toute existence. » *Art. cit.* p. 390.

qu'ils ont en commun, c'est-à-dire en tant que choses. La connaissance métaphysique embrasse toutes les connaissances spéciales se rapportant à la nature et à l'esprit, mais elle ne dépasse en valeur ni la philosophie de la nature ni la philosophie de l'esprit. Elle ne saisit ces deux objets que comme choses, c'est-à-dire d'une manière générale et superficielle ⁽¹⁾.

La connaissance métaphysique de la nature et de la vie spirituelle en tant que choses, est à priori. Elle détermine les formes de l'esprit humain, sujet de la connaissance, au moyen desquelles il s'élève au-dessus du flot de ses sensations et de ses perceptions, et fixe les objets de la représentation. De la prééminence de la métaphysique sur la connaissance expérimentale, il ne suit pas que celle-là fournisse une connaissance supérieure, qualitative-ment, à celle que l'on obtient par voie psychologique et éthique. Seule cette dernière méthode atteint à la réalité de la vie spirituelle. La seule détermination métaphysique d'une grandeur spirituelle ne permet pas de la distinguer d'un objet naturel; elle est insuffisante à relever l'élément caractéristique de l'esprit, et dénuée de valeur en proportion.

La métaphysique, dans les limites qui viennent d'être indiquées, est la doctrine des choses, l'*ontologie*. Elle comprend en outre les notions à priori au moyen desquelles la pluralité des choses perçues et représentées est remenée à l'unité du monde, soit la *cosmologie*. La notion de la chose étant neutre à l'égard de la distinction entre la nature et l'esprit, il en résulte que la cosmologie méta-

(1) *Theol. und Met.* p. 8, 31.

physique se meut dans la même neutralité. La conscience que possède le métaphysicien d'être qualitativement différent de la nature, et de lui être supérieur, n'a aucun rôle à jouer dans cette façon d'envisager les choses. C'est au contraire sur cette distinction que repose toute conception religieuse du monde. Toute religion est une interprétation (*Deutung*) du monde, envisagé à ce point de vue de la *valeur* de l'esprit humain par opposition aux phénomènes qui l'entourent et aux actions exercées sur lui par la nature. Suivant cette interprétation (religieuse), la puissance supérieure à l'œuvre dans le monde ou au-dessus de lui, maintient ou confirme la valeur de l'esprit personnel, en présence des obstacles provenant de la nature et de la société. L'opinion d'après laquelle la religion et la métaphysique seraient étroitement unies, est très répandue. Cette opinion, en contradiction avec les développements qui précèdent, a trouvé son expression la plus caractéristique dans cette proposition : la religion est la métaphysique du peuple ⁽¹⁾.

En réalité, l'idée de Dieu, comme personnalité consciente, est en dehors de l'horizon de la métaphysique telle qu'elle vient d'être définie. Une doctrine de la chose n'a en théologie qu'un emploi formel, comme méthode de fixer les objets de la connaissance et d'établir le rapport qui existe entre la pluralité de leurs attributs et l'unité de leur être (*ihres Bestandes*) ⁽²⁾. « La métaphysique n'a pas à faire la réalité, mais à la reconnaître. Sa tâche consiste à rechercher l'ordre interne de ce qui est donné, et non pas à déduire ce qui est donné de ce qui précisément ne l'est pas. Elle doit se garder d'envisager les abstractions au

⁽¹⁾ *Theol. und. Met.* p. 9, 10.

⁽²⁾ *Rechtf. und Vers.* III³, p. 17, 18.

moyen desquelles elle fixe, pour son propre usage, certaines déterminations de la réalité, comme des éléments constructifs et indépendants, qui pourraient être employés à la recomposer. Souvent nous la voyons engagée dans ce malentendu. Elle forme la notion d'un être pur, et lui attribue une signification indépendamment des rapports dont cette notion a été abstraite; elle attribue la Réalité, qui n'appartient qu'à ce qui est entièrement déterminé, à un Réel en soi, dépourvu d'attributs; elle parle de lois exerçant leur pouvoir ordonnateur *au-dessus* des choses et des événements, *dans* lesquels seulement elles ont une réalité ⁽¹⁾. » Indépendamment de la doctrine de Dieu, aucune occasion ne se présente à la dogmatique chrétienne de faire intervenir directement une idée métaphysique. Tous les autres objets dont s'occupe la théologie étant d'une nature spécifiquement spirituelle, la métaphysique n'intervient que comme règle formelle de connaissance. Si d'autres ne voient pas dans la métaphysique la connaissance élémentaire des choses en général, neutre à l'égard de la distinction entre la nature et l'esprit; s'ils entendent par ce terme une conception d'ensemble de l'univers, à la fois connaissance élémentaire et connaissance suprême, épuisant toute existence particulière, ils le font à leurs périls et risques. La chose importe d'ailleurs plus que le nom ⁽²⁾.

A première vue il peut sembler étrange que Ritschl, dans sa définition de la métaphysique, en réfère à Aristote. Pour le philosophe de Stagyre, en effet, « la philosophie

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 40. Ces dernières remarques sont une citation de Lotze. *Met.* p. 163.

⁽²⁾ *Rechtf. und Vers.* III³, p. 16, 17.

première est la science universelle, embrassant et résumant toutes les spécialités, en ce sens que son objet, Dieu, embrasse et contient les principes de toutes les sciences et les causes premières de tout ce qui existe. Elle a pour objet la reine des catégories, celle à laquelle se rapportent toutes les autres et dont elles ne sont que des parasites, la substance. Elle se demande ce qu'est l'être en soi, en dehors de toutes les relations de temps, de lieu, etc., l'être absolu et nécessaire, l'essence éternelle des choses, par opposition au relatif, au contingent, à l'accidentel (1). » Tandis que la métaphysique est pour Aristote la reine des sciences, dépassant toutes les autres non seulement en compréhension, mais en valeur, Ritschl la trouve « superficielle, insuffisante » et « sans valeur ». Tous deux sont cependant d'accord dans leur définition, mais les « principes généraux de tout être » désignent pour le premier des principes *réels*, pour le second, des principes *formels*. Voilà pourquoi la métaphysique qui est, aux yeux d'Aristote, l'édifice le plus majestueux que puisse élever la pensée humaine, n'est, pour Ritschl, qu'un échafaudage de casiers vides.

Cherchons maintenant à découvrir en quoi consiste la fausse métaphysique, contre laquelle notre auteur dirige tous ses traits. La fausse métaphysique est celle que cultivent les professeurs Luthardt, de Leipzig, Frank, d'Erlangen, Weiss, de Tubingue, et avec eux tous les orthodoxes, tous les piétistes et tous les mystiques. Ce que Ritschl reproche à ces diverses écoles et à leurs représentants attitrés, c'est leur méthode apriorique, procédant du général au particulier ; c'est la tendance platonisante en vertu de laquelle

(1) Weber, *Hist. de la phil.* p. 93, 94. Stählin, *op. cit.* p. 202 sq., 231.

ils envisagent comme réelles des images-souvenir et des notions générales pâles et indécises ⁽¹⁾; c'est leur prétention de connaître les choses telles qu'elles sont en soi, en faisant abstraction de leurs rapports avec nous ⁽²⁾. La fausse métaphysique, c'est la doctrine de Platon et des néo-platoniciens. Jusqu'ici, rien que de très clair. Les brouillards ne montent que lorsque Ritschl nous indique tout ce qu'il fait rentrer sous cette rubrique. La fausse métaphysique admet une révélation générale de Dieu dans l'humanité et dans la nature; elle fait usage des arguments cosmologique et téléologique en faveur de l'existence de Dieu ⁽³⁾; elle décerne à Dieu le prédicat de l'*absolu*, le transformant ainsi en une « idole métaphysique » ⁽⁴⁾, et distingue, en lui, les attributs immanents des attributs actifs; elle cherche à établir un accord entre la révélation chrétienne et une conception d'ensemble du monde, envisagée comme générale et rationnelle (*welche als die allgemeine und vernünftige reklamirt wird*). Cette tentative d'accord constitue un emploi abusif de la raison en théologie; elle a une saveur rationaliste, et porte ombrage à la valeur de la révélation ⁽⁵⁾. La fausse métaphysique distingue entre l'être impropre, irréel, d'une personne spirituelle (sa volonté et ses motifs dominants, *Wille und Gesinnung*), et son être prétendu réel, s'unissant à la divinité dans l'union mystique. La mystique n'est que la mise en pratique de la métaphysique néo-platonicienne, qui méprise

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 39.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 33.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 7, 8.

⁽⁴⁾ *Ibid.* p. 17, 20.

⁽⁵⁾ *Ibid.* p. 24.

toute vie et tout être déterminés, particuliers, concrets, au profit de l'être en général, qu'elle considère comme seul réel au sens propre du mot ⁽¹⁾.

Cette science faussement ainsi nommée ne se contente pas d'interpréter les passages de l'Évangile de Jean concernant l'unité du Père et du Fils (IV,34; X,30; XVII,4) dans le sens de l'identité de leur action (Identität des Wirkens) en faveur du salut de l'humanité, mais elle distingue entre l'unité de volonté et une homœousie tout à fait inintelligible ⁽²⁾. La connaissance de la personne de Christ est subordonnée à l'idée générale de sa divinité préexistante, dont on cherche ensuite vainement à retrouver les traces dans sa carrière historique. Enfin, dans la doctrine du péché, on part également d'une notion générale, celle de la corruption héréditaire de la race humaine, d'après laquelle on prétend ensuite expliquer et apprécier le péché en acte ⁽³⁾. Nous reviendrons plus loin sur la plupart de ces points, lorsque nous traiterons de l'application de la théorie de la connaissance de Ritschl à sa théologie.

Notre auteur sépare la métaphysique (ontologie et cosmologie) de la connaissance philosophique de la nature et de l'esprit, ou connaissance théorique. En quoi consiste exactement la connaissance théorique, et comment se distingue-t-elle de la connaissance religieuse? Avant d'aborder cette question, et afin de pouvoir y répondre, nous avons à voir comment Ritschl conçoit et définit la religion.

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 27.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 29, 30.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 39.

II

« La religion est toujours l'interprétation et la réalisation d'un rapport de l'homme avec le monde, fondé sur cette croyance, que la puissance suprême de la divinité peut avoir comme but le bonheur des hommes ⁽¹⁾. » Cette formule, qui désigne un caractère commun à toutes les religions, n'a cependant pas la prétention de donner une définition proprement dite de la religion en général (eigentliche Definition des Gattungsbegriffs von Religion). Les notions *Dieu*, *le monde*, *le bonheur*, qui s'y trouvent contenues ont pour cela un caractère trop spécifiquement chrétien. La langue ne dispose pas d'expressions assez indéterminées pour nous permettre de formuler une notion générale de la religion. Au reste, l'étude et la comparaison des diverses religions historiques montrent qu'elles sont entre elles non seulement dans un rapport de coordination, mais encore dans un rapport de gradation. En les considérant à ce dernier point de vue, on obtient des résultats plus féconds qu'en les envisageant comme les espèces coordonnées d'un même genre. Pour bien comprendre ce rapport de gradation, on partira du christianisme, qui se donne comme la religion parfaite, et on étudiera les autres religions à cette lumière. Le parfait éclaire l'imparfait bien plus que l'imparfait n'aide à l'intelligence du parfait. Partant de ce principe, Ritschl renonce à donner une définition de la religion en général. Il se borne à en relever les

(1) « Die Religion ist in allen Fällen Deutung und Ausführung eines Verhältnisses der Menschen zur Welt unter dem Gesichtspunkt der erhabenen Macht Gottes zum Zwecke der Seligkeit der Menschen. » *Rechtf. und Vers.* III, p. 182.

principaux caractères avec la détermination qu'ils ont reçue dans le christianisme, et à signaler la présence de ces caractères, à l'état plus ou moins embryonnaire, dans les autres religions historiques ⁽¹⁾.

L'homme fait partie de la nature et il est soumis à ses lois. D'autre part, comme esprit, il cherche à maintenir son indépendance vis-à-vis d'elle et à la dominer. C'est de ce contraste que naît la religion. Elle est l'organe spirituel (*geistiges Organ*) par lequel l'homme se maintient et s'affirme comme but en soi vis-à-vis des obstacles de la nature, et elle peut être appelée la loi pratique de l'esprit humain ⁽²⁾. Aucune autre fonction de l'esprit ne saurait en tenir lieu. En effet, dans le domaine de la connaissance et de la volonté, l'homme rencontre partout des obstacles, des limites ; par cette voie-là, il pourrait tout aussi bien arriver à la conclusion qu'il n'est qu'une partie matérielle du monde, et que le bien qu'il s'efforce de réaliser n'est qu'une trompeuse illusion. Pour satisfaire l'instinct religieux (*religiöse Trieb*) qui le pousse à s'affirmer comme personnalité libre, l'homme se tourne vers des puissances supérieures et réclame leur assistance. Les dieux ou les puissances divines sont toujours représentés comme des personnalités spirituelles, car, pour que l'homme puisse compter sur leur secours, il doit être rattaché à eux par un lien de parenté ⁽³⁾. Toute religion consiste dans la poursuite de biens (ou d'un bien suprême) appartenant au monde ou qui ne sont intelligibles que dans leur rapport avec le monde. Dans cette poursuite, l'homme s'appuie

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 182-185.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 208.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 186.

sur la divinité, qui dispose d'une force plus efficace que la sienne propre. Il résulte de là qu'une religion ne peut être exactement saisie si on l'envisage simplement comme un rapport de l'homme avec Dieu. Il faut ajouter un troisième élément, non moins indispensable, le monde ⁽¹⁾. En outre, toute religion est revêtue d'un caractère social. Elle ne peut être un objet de recherche scientifique que sous la forme d'une communauté, dont les membres déclarent éprouver en commun une certaine action divine, et se sentir heureux par suite de cette action ⁽²⁾. Il ne suffit pas d'étudier une religion dans un seul individu, pris comme type de tous les autres, et de s'occuper ensuite de la communauté. Il importe au contraire de tenir compte d'emblée de l'élément social, et de ne jamais le perdre de vue.

La religion est donc pour Ritschl, en première ligne, un rapport de l'homme avec le monde, et non pas, comme nous l'avons peut-être cru jusqu'ici, un rapport de l'homme avec Dieu. Ce troisième facteur n'apparaît que subsidiairement pour assurer aux fidèles la possession des biens qu'ils poursuivent dans le monde. Le chemin par lequel Ritschl arrive à l'idée de Dieu rappelle le procédé suivi par Kant. L'un et l'autre la font intervenir pour apaiser un conflit, pour réduire une dualité. Kant, pour assurer l'harmonie de la vertu et du bonheur dans le monde à venir, Ritschl, pour sauvegarder dans la vie présente la liberté de l'esprit en présence des obstacles de la nature.

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III², p. 28 ; III³, p. 29.

⁽²⁾ « Alle Religion ist Gegenstand unserer wissenschaftlichen Beobachtung in der Form der Gemeinde, deren Glieder gewisse Wirkungen Gottes auf sie übereinstimmend anerkennen und kundgeben dass sie demgemäss sich in identischer Weise selig fühlen. » *Rechtf. und Vers.* III, p. 27.

Dans les deux cas, Dieu est invoqué comme un moyen en vue d'un but à atteindre. Un second trait caractéristique de la conception de Ritschl, c'est que l'instinct religieux est pour lui essentiellement un instinct d'indépendance et de liberté. Par là encore, il se rapproche de Kant. Enfin, la religion ne doit pas être saisie comme phénomène psychologique, mais comme phénomène social.

Cette manière de voir appelle tout naturellement, par contraste, le nom de Schleiermacher, dont nous rappellerons en quelques mots le point de vue. Ce théologien constate, dans la conscience (*Selbstbewusstsein*) de tout individu, la présence de deux éléments toujours rapportés l'un à l'autre : un élément subjectif d'activité (liberté relative) et un élément objectif de réceptivité (dépendance relative). Ces deux facteurs sont simultanément à l'œuvre à chaque instant, dans des proportions diverses. Notre conscience empirique n'éprouve jamais ni un sentiment d'absolue liberté, sans aucun sentiment correspondant de dépendance, ni un sentiment d'absolue dépendance, sans aucun sentiment correspondant de liberté ⁽¹⁾. Elle est régie par la loi du contraste (*Gegensatz*). Pour que nous puissions éprouver un sentiment d'absolue liberté, notre activité devrait créer elle-même son objet, ce qui n'est jamais le cas que d'une manière relative. En revanche, nous éprouvons un sentiment d'absolue dépendance. Il ne saurait provenir d'un objet donné à la conscience empirique, car, dans ce cas, un minimum de liberté viendrait y répondre, suivant la loi du contraste. Ce sentiment enveloppe donc la conscience empirique avec ses deux pôles ; il constitue une conscience supérieure, et nous dit que l'ensemble de

(1) Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 6me édit. I, p. 17.

notre activité a sa source ailleurs, de même que l'objet d'un sentiment d'absolue liberté n'aurait sa source qu'en nous ⁽¹⁾. Se sentir absolument dépendant et avoir conscience de son rapport avec Dieu n'est qu'une seule et même chose. La conscience de soi et la conscience de Dieu sont inséparables l'une de l'autre. Dieu est une donnée primitive de la conscience. Comme tout élément essentiel de la nature humaine, le sentiment d'absolue dépendance, en se développant, donne naissance à une société ⁽²⁾.

On pourrait dire aussi que les rapports entre Ritschl et Schleiermacher, dans leur manière de saisir la religion, sont soumis à la loi du contraste. Ici, *Dieu*, la *dépendance*, l'*individu* ; là, le *monde*, la *liberté*, la *société* : les trois termes forment antithèse, aussi Ritschl a-t-il pris son grand prédécesseur directement à partie en lui reprochant d'avoir confirmé la méthode de Mélancton, qui présentait le contenu de la religion « sous le type de la situation mystique, où l'âme contemple Dieu comme si elle était seule contemplée de lui, et comme si rien n'existait en dehors. » « En ramenant la religion au sentiment d'absolue dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu, Schleiermacher a établi l'entière neutralité de ces deux facteurs — l'homme et Dieu — vis-à-vis du monde. Ce n'est qu'après coup que le monde est rattaché à la fonction religieuse, le sentiment se combinant, dans l'expérience, avec l'intelligence ou la volonté. Cette idée n'est pas

⁽¹⁾ *Ibid.* p 18, 19.

⁽²⁾ « Das fromme Selbstbewusstsein wird wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Entwicklung nothwendig auch Gemeinschaft. » *Ibid.* p. 30, 31.

moins indistincte que la notion même du sentiment religieux (der Begriff vom religiösen Gefühl selbst) ⁽¹⁾. »

Au sujet de cette alternative : dépendance ou liberté, M. le professeur Emery présente les observations suivantes : « Il faut noter que Ritschl ne se préoccupe point de chercher le pourquoi de cette aspiration de l'esprit humain à la liberté ; il se borne à signaler le fait. Il n'explique pas davantage pour quelles raisons l'homme arrive à croire à l'existence de puissances personnelles, supérieures à lui, capables de lui assurer cette indépendance à laquelle il ne peut atteindre par ses propres forces.... Sur ce point la théologie de Ritschl a besoin d'être complétée. Ce ne peut être l'aspiration de l'esprit à la liberté qui peut devenir le sentiment créateur de la foi en des puissances supérieures. C'est parce que le sentiment de dépendance absolue est inné à l'esprit humain, que ce dernier cherche, dans l'assistance de puissances supérieures et mystérieuses, les moyens de s'affranchir de sa dépendance du monde naturel. Ritschl semble nous autoriser à signaler le second élément de l'instinct religieux, quand il dit que la forme générale de tout rapport religieux est celle de la dépendance ⁽²⁾. » Ce qui fait que nous ne nous croyons pas autorisé à compléter la pensée de Ritschl dans le sens indiqué par M. Emery, c'est l'évolution caractéristique que nous constatons à cet égard d'une édition à l'autre de *Rechtfertigung und Versöhnung*.

Dans la 1^{re} édition, les §§ 5 et 6 sont tout entiers consacrés à la comparaison de ces deux termes : liberté, dépendance, et nous lisons ceci : « La religion dans toutes ses espèces et à tous ses degrés consiste à reconnaître la

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III², p. 28 ; III³, p. 29.

⁽²⁾ Emery, *art. cit.* p. 508.

dépendance (Abhängigkeit) de l'homme vis-à-vis de Dieu. » (p. 16). « En tant que religion, le christianisme exprime la dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu ; en tant que religion chrétienne, il accentue ce rapport, et lui donne la plus grande étendue imaginable. » (p. 18.) Dès la 2^{me} édit., ces paragraphes ont été entièrement remaniés. Le mot de dépendance ne s'y rencontre plus, et l'élément du *monde* est mis au premier plan dans le rapport religieux.

Deux seules phrases, dans l'introduction de la 2^{me} édit., représentaient encore l'ancien point de vue. Elles ont été modifiées comme suit dans la 3^{me} :

2^{me} édition.

« La dépendance de Dieu est la forme générale du rapport religieux. » (P. 13).

« La dogmatique saisit toutes les conditions du christianisme sous le type de la *dépendance* (Abhängigkeit) de Dieu. » (P. 14).

3^{me} édition.

« La dépendance de Dieu est d'après Schleiermacher la forme générale du rapport religieux. » (P. 13).

« La dogmatique saisit toutes les conditions du christianisme sous le type de l'*action* (Bewirkung) divine. » (P. 14).

Il est clair que Ritschl a systématiquement éliminé le terme même de dépendance, et avec lui l'idée importante qu'il représente. Peut-être a-t-il cédé sur ce point aux sollicitations de quelques-uns de ses disciples. Herrmann avait proposé, entre la 1^{re} et la 2^{me} édition de *Rechtfertigung und Versöhnung*, de renoncer au terme de dépendance, et de le remplacer par celui d'*appartenance* (Zugehörigkeit) ⁽¹⁾. Cette modification était d'ailleurs impliquée dans

(1) Cf. Lipsius *Dogm. Beiträge*, p. 15.

le point de vue de Ritschl, qui écarte l'élément mystique de la religion, et ne voit dans celle-ci qu'un complément nécessaire à la conception téléologique du monde.

Par quels caractères la *connaissance religieuse* se distingue-t-elle de la *connaissance théorique* ? Ritschl a cherché la solution de ce problème successivement dans deux directions différentes. Il a cru d'abord la trouver dans l'*objet* de la connaissance (1^{re} édition) puis, renonçant à cette méthode, il l'a cherchée dans le *sujet* (2^{me} et 3^{me} édition). Nous commencerons par l'exposé de sa première manière de voir, dont sa pensée a gardé la trace même après l'évolution qui vient d'être signalée.

La religion et la connaissance théorique sont *des activités opposées de l'esprit* (entgegengesetzte Geistesthätigkeiten) (1). Comme elles se rapportent aux mêmes objets, le monde et la vie de l'esprit, elles semblent devoir se contredire nécessairement. Toute religion implique une conception du monde, c'est-à-dire un ensemble de représentations objectives portant sur les phénomènes de la nature et de l'histoire, ceux-ci revêtant une valeur particulière par le fait qu'ils sont mis en rapport avec l'idée de Dieu (2). Or, ce qui caractérise la conception religieuse du monde, c'est qu'elle se le représente comme formant *un tout*. Ce fait s'exprime clairement dans les religions monothéistes, suivant lesquelles un Dieu unique crée, conserve, dirige le monde conformément au but qu'il se propose. La même formule s'applique aux religions de la nature. Dans la plupart d'entre elles, on constate un arrière-

(1) 2^e et 3^e édit. : « *des fonctions différentes de l'esprit* » (verschiedene Geistesfunktionen).

(2) *Rechtf. und Vers.* III¹, p. 170 sq.

fond monothéiste, entraînant toujours avec lui la conception du monde envisagé comme un tout, comme un cercle fermé de phénomènes, sur lequel règne la divinité. Même dans le polythéisme le plus irréductible, un effort dans ce sens peut être signalé. Cette conception unitaire du monde, partout où elle se rencontre, est une acquisition de la pensée religieuse, car il est impossible d'y arriver par l'expérience et par l'observation ⁽¹⁾.

La connaissance théorique a pour objet, dans la philosophie comme dans les sciences spéciales, les lois générales de la connaissance, et de l'existence de la nature et de l'esprit (des Daseins von Natur und Geist). Elle s'inspire d'un autre intérêt que la religion, c'est pourquoi une collision entre les deux n'est pas nécessaire en soi (ist an sich nicht nothwendig) ⁽²⁾. Le programme de la science n'emporte aucune garantie qu'elle puisse atteindre, avec les moyens d'investigation dont elle dispose, la loi suprême de l'existence, dont l'ensemble des choses pourrait être déduit. Si ce résultat de la connaissance théorique était non seulement abstraitement possible, mais devait être atteint nécessairement, la collision de la science et de la religion serait inévitable. Cependant, la prétention des philosophes d'arriver à une conception unitaire, trahit un instinct religieux qui devrait être distingué de l'intérêt scientifique. Dans tous les systèmes de philosophie, la loi suprême de l'existence à laquelle on prétend atteindre n'est pas un résultat de la « méthode exacte » ; elle est aussi bien un objet de l'imagination intuitive (anschauende

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III^e, p. 172.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 178.

Phantasie) que la représentation religieuse de Dieu et du monde ⁽¹⁾.

A tous les degrés de la philosophie hellénique, la confusion des deux ordres hétérogènes de connaissance est patente. Après avoir sapé les bases de la religion populaire, les philosophes cherchent à satisfaire leur instinct religieux par une autre voie. La collision de la philosophie grecque avec la religion naturelle était nécessaire, car sous le voile de la philosophie, c'est l'imagination religieuse qui était à l'œuvre. L'opposition entre le panthéisme et le matérialisme d'une part, le christianisme, d'autre part, provient de ce que la loi d'une sphère particulière de l'existence est considérée comme la loi supérieure de toute existence. Le matérialisme a la prétention de faire sortir la vie organique du mécanisme, les degrés supérieurs de l'existence, des degrés inférieurs. Toute son explication du monde est consacrée à la poursuite de ces vides possibilités. Le matérialisme fait une dépense d'imagination qui n'a son analogue que dans les cosmogonies payennes. Il n'est pas poussé par une méthode scientifique, mais par un instinct religieux inconscient et égaré. Il en est de même du panthéisme sous toutes ses formes, qui veut élever la loi de l'un des domaines de la réalité (loi mathématique, biologique, esthétique ou logique) au rang de loi universelle ⁽²⁾.

Ritschl a compris à quel point sa première façon de concevoir le rapport de la religion et de la philosophie était insoutenable. D'une part, il ne pouvait être question

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III¹, p. 179, III², p. 194, III³, p. 198.

⁽²⁾ *Rechtf. und Vers.* III¹, p. 181, III², p. 196, III³, p. 200.

de prouver empiriquement la présence d'une conception unitaire du monde aux degrés inférieurs de la religion. D'autre part, l'histoire de la philosophie tout entière opposait à sa thèse un démenti. Lipsius, qui l'avait d'abord suivi dans cette voie, n'avait pas tardé à revenir en arrière « à cause des difficultés dans lesquelles il s'était trouvé embarrassé à la suite de cette erreur. » « La conception téléologique du monde, remarque le professeur de Jéna, n'est pas la seule considération qui nous porte à l'envisager comme un tout. La tendance de l'esprit humain à l'unité s'appuie sur le principe de causalité au moins aussi souvent que sur la catégorie du but. » Contester à la philosophie le droit de s'élever à l'unité supérieure qui embrasse l'ensemble des choses, c'était supprimer la philosophie elle-même, en lui enlevant sa raison d'être. Aussi bien Ritschl, à partir de sa 2^e édition, a-t-il renoncé à ce singulier traité de paix.

La possibilité d'un conflit, dit-il, entre la connaissance théorique et la connaissance religieuse, provient de ce qu'elles sont dirigées sur le même objet : le monde. Il ne suffit pas d'alléguer, contre la possibilité d'un tel conflit, que la connaissance chrétienne ⁽¹⁾ saisit le monde comme un tout, car il n'est pas de philosophie qui ne tende à embrasser l'ensemble des choses dans une loi supérieure. Or, c'est aussi sous la forme d'une loi supérieure que le chrétien envisage le monde comme un tout soumis à Dieu. L'idée de Dieu elle-même intervient toujours sous une forme quelconque dans toute philosophie non matérialiste. Par conséquent, la différence entre les deux ordres de

(1) On remarquera que Ritschl ne parle plus de la connaissance *religieuse*, comme précédemment, mais de la connaissance *chrétienne*.

connaissance ne doit pas être cherchée dans l'objet, mais doit l'être dans le sujet.

L'esprit s'approprie les sensations qui l'affectent au moyen de deux fonctions différentes. D'une part, ces sensations éveillent en lui un sentiment de plaisir ou de déplaisir (Gefühl von Lust oder Unlust) qui détermine leur valeur pour le moi, les unes favorisant, les autres entravant le sentiment qu'il a de lui-même (Selbstgefühl). D'autre part, l'esprit ramène ces sensations à leur cause, met celle-ci en rapport avec d'autres causes, etc. Ainsi se forme la connaissance théorique. Ces deux fonctions sont toujours simultanément à l'œuvre, et se rapportent toujours l'une à l'autre, dans une proportion inverse de netteté. La connaissance théorique est toujours accompagnée du sentiment de sa valeur, même lorsqu'elle est poursuivie aussi objectivement qu'il est possible. En effet, elle exige de l'attention, c'est-à-dire une direction de la volonté déterminée par le sentiment de la valeur de l'objet. Il n'y a pas de connaissance entièrement désintéressée, car sans intérêt on ne fait aucun effort (ohne Interesse bemüht man sich um nichts). On ne peut pas dire, par conséquent, que la connaissance religieuse soit « intéressée », la connaissance théorique « désintéressée », mais il faut distinguer entre les *appréciations accessoires* et les *appréciations indépendantes* ⁽¹⁾, celles-ci étant revêtues d'un caractère

(1) *Begleitende und selbständige Werthurtheile*. Ceux qui se sont plongés dans l'étude de la théologie allemande savent combien il est difficile d'éviter ces expressions pédantes, peu sympathiques aux oreilles françaises. Suivant ici M. Appia (*op. cit.* p. 48) nous traduisons *Werthurtheile* par *appréciations*, ce terme nous paraissant à la fois le plus fidèle et le plus simple, parmi ceux qui ont été proposés. MM. Ménégoz et Schœn traduisent *jugements de valeur*, MM. Emery et Bertrand, *jugements apprécia-*

moral qui fait défaut à celles-là. Les premières accompagnent toute connaissance théorique, toute observation ou combinaison technique. Les secondes se divisent en deux classes, les *appréciations morales* et les *appréciations religieuses*. Cette distinction est rendue nécessaire par le fait qu'il y a des religions sans rapport avec la morale, l'union des deux ne se consommant qu'à un degré supérieur. Voici, en conséquence, la définition proposée par Ritschl : « La connaissance religieuse opère au moyen d'appréciations indépendantes qui se rapportent à la position de l'homme vis-à-vis du monde, et qui éveillent en lui des sentiments de plaisir ou de déplaisir. Par ces sentiments qu'il éprouve, l'homme jouit de sa domination sur le monde obtenue par le secours de Dieu, ou ressent douloureusement l'absence de ce secours ⁽¹⁾. » Cette formule est plus facile à appliquer aux religions qui sont dépourvues de caractère moral. Cependant, même dans le christianisme, on peut distinguer les fonctions religieuses, se rapportant à notre position vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis du monde, des fonctions morales, se rapportant directement aux hommes et seulement indirectement à Dieu. Le motif religieux de l'activité morale dans le christianisme consiste en ceci, que le royaume de Dieu, qui constitue notre tâche, est en même temps le bien suprême, le but

tifs ou *qualificatifs*. On a encore proposé jugements *d'intérêt* et jugements *ad valorem*. (Cf. Schoen, *les origines historiques de la théol. de Ritschl*, p. 231). Il nous semble que la chose importe plus que le mot.

(1) Das religiöse Erkennen bewegt sich in selbständigen Werthurtheilen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen, und Gefühle von Lust oder Unlust hervorrufen, in denen der Mensch seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt, oder die Hilfe Gottes zu jenem Zweck schmerzlich entbehrt. *Rechtf. und Vers.* III², p. 192, III³, p. 195.

surnaturel auquel Dieu nous appelle (welches Gott für uns als das überweltliche Ziel bestimmt) ⁽¹⁾.

Si l'on veut bien prendre garde aux sources indiquées en note, à propos de l'exposé de la première manière de voir de Ritschl (p. 126, 127), on remarquera que le commencement de cet exposé est tiré exclusivement de la première édition, tandis que la fin se trouve dans les trois. En effet, même après avoir changé d'opinion, Ritschl a conservé une partie des développements qui accompagnaient son premier point de vue, et qui sont tout simplement en contradiction avec le second. Il en résulte une confusion qui ne peut être évitée en quelque mesure que par une comparaison attentive entre le point de vue de 1874 et celui de 1883. En se livrant à ce travail on distingue aisément, dans les deux dernières éditions, ce qui appartient aux choses vieilles et ce qui appartient aux choses nouvelles. On se demande comment Ritschl n'a pas vu que ceci tuerait cela. C'est peut-être à cause de cette confusion que la plupart des critiques, se conformant en cela à un précepte de Ritschl, ont cherché dans les disciples le reflet de la doctrine du maître, et se sont adressés soit à Kaftan, comme M. Emery, soit à Herrmann, comme Lipsius, pour élucider ce sujet. Herrmann a tiré très logiquement les conséquences de la seconde manière de voir de Ritschl. Chez ce dernier, ces conséquences demeurent voilées par le fait de la coexistence de deux courants, qui poursuivent parallèlement leur marche, et qui, lorsque par aventure ils mélangent leurs eaux, se troublent aussitôt.

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 192.

Du dernier point de vue de Ritschl, nous retenons ceci. La différence qui sépare la connaissance religieuse de la connaissance théorique a sa source dans le sujet. Les appréciations religieuses ont pour contenu un sentiment particulier de plaisir ou de déplaisir; de plaisir, lorsque l'homme jouit de son autonomie, réalisée avec le secours de la divinité; de déplaisir, lorsque l'homme souffre de sa dépendance et que ce secours est absent. « Apprécier les choses du point de vue de ce sentiment tout particulier de peine ou de plaisir, c'est porter sur elles un jugement appréciatif religieux. Les jugements de cette nature peuvent être répartis en deux catégories, celles de la *grâce* et de la *disgrâce*, en prenant ces mots dans leur sens le plus général. Les sentiments de plaisir religieux rentreraient dans la catégorie de la grâce; les sentiments contraires dans celle de la disgrâce⁽¹⁾. »

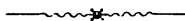
Relevons encore cette affirmation de Ritschl, qu'il n'y a pas de connaissance désintéressée. Il nous paraît que ce théologien emploie le mot intérêt dans deux sens tout à fait différents. Lorsque nous disons qu'une question suscite un vif *intérêt* dans le monde savant; lorsque, d'autre part, nous affirmons qu'une personne a *intérêt* à se comporter de telle ou telle façon, il est clair que nous énonçons deux jugements qui ne doivent pas être confondus. Les recherches historiques et archéologiques, par exemple, doivent être poursuivies indépendamment des sympathies et des désirs personnels de celui qui s'y livre; elles ont un caractère scientifique dans la mesure où cette règle y est observée. Cela n'empêchera pas l'historien ou l'archéo-

(1) Emery, *art. cit.* p. 513.

logue de *s'intéresser* à ses recherches, par où on ne veut pas dire que les résultats auxquels il arrivera seront influencés par des motifs personnels. Dans le zèle que professe l'école ritschlienne pour la « connaissance intéressée », M. Pfeiderer voit un désir, peut-être inconscient, d'éliminer une fois pour toutes la « vérité objective », cette puissance gênante pour le sentiment, et d'introniser la vérité subjective des sentiments et de leurs appréciations : « *Stat pro ratione voluntas !* ⁽¹⁾ » Il faut reconnaître toutefois que cette tendance utilitaire est beaucoup moins accusée chez Ritschl que chez ses disciples Kaftan et Herrmann. Il n'est pas rare de rencontrer sous sa plume l'expression « connaissance désintéressée » comme synonyme de « connaissance théorique » ⁽²⁾.

(1) Pfeiderer, *op. cit.* p. 18, 19.

(2) *Rechtf. und Vers.* III², p. 199; III³, p. 202.



CHAPITRE II

La théorie de la connaissance de Ritschl et sa théologie.

La théorie de la connaissance de Ritschl est destinée à fournir la clef de sa théologie. Maintenant que nous sommes en possession de cette clef, il ne nous reste qu'à nous en servir, et à voir comment elle s'adapte aux serrures compliquées du système. Nous savons par le chapitre précédent que la distinction Kantienne entre le phénomène et le noumène doit être abandonnée. Ritschl n'admet pas davantage le point de vue de Lotze, d'après lequel nous pouvons, au moyen d'une conclusion, franchir le seuil de la conscience et passer du phénomène à l'être. Objets sensibles et phénomènes religieux n'ont d'existence que dans la conscience du sujet qui les représente. Il faut s'en tenir là. « Si l'on se plaignait que cette méthode subtilise les vérités chrétiennes et les expose au doute, on montrerait par là que l'on manque d'expérience religieuse. L'expérience prouve en effet que le doute est d'autant plus près, que ces vérités sont exposées plus objectivement ⁽¹⁾. »

Nous sommes avertis de la façon dont la dogmatique de Ritschl devra être interprétée. Toutes les fois que nous rencontrerons une expression « objective », elle devra être

(1) *Rechtf und Vers.* III, p. 33.

envisagée comme une accommodation à l'opinion vulgaire. Cette absence de démarcation fixe entre le dedans et le dehors, entre le subjectif et l'objectif, répand sur l'ensemble du système une teinte de grisaille qui estompe tous les contours, et fait que l'on chemine comme dans un pays de rêve. La doctrine de Dieu étant, d'après notre théologien, la seule doctrine chrétienne dans laquelle la métaphysique ait l'occasion d'intervenir directement, nous aurons à y insister d'une manière spéciale. Nous passerons ensuite à la christologie, et aux doctrines du Saint-Esprit, de l'union mystique, de la prière et du péché.

I

La connaissance théorique n'est pas la forme par laquelle l'esprit s'assure de la réalité des choses. Elle attend au contraire que les choses dont elle a pour mission d'étudier les lois, lui soient fournies d'autre part. Antérieurement à l'élaboration théorique, la réalité des choses est déjà établie dans l'intuition, la mémoire et l'imagination (*Anschauung, Erinnerung und Einbildung*). La certitude de cette réalité repose sur une impression immédiate; elle naît du sentiment de plaisir ou de peine que nous éprouvons dans notre contact avec les choses, et de l'action mutuelle qui s'établit entre elles et notre volonté. L'organe par lequel nous saisissons l'idée de Dieu est l'imagination ⁽¹⁾. L'idée de Dieu ne saurait être une illusion, car le sentiment particulier et le mouvement de la volonté qui lui corres-

(1) Indem zunächst die Einbildungskraft als das Organ für die Gottesidee anerkannt ist... *Rechtf. und Vers.* III¹, p. 184.

pondent, donnent à l'esprit la certitude qu'il occupe dans le monde une place spécifique, et qu'il est, vis-à-vis de la nature, comme un tout opposé à un autre tout.

Les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu n'étaient pas destinées, dans la pensée de leurs auteurs, à fortifier, ou même à produire la certitude de sa réalité. Cette certitude était déjà acquise sur le terrain religieux. Leur but était de justifier *scientifiquement* l'idée de Dieu donnée dans le christianisme. Ils ne présentaient pas l'idée chrétienne de Dieu comme une vérité rationnelle générale servant de point de départ à la théologie, mais ils prétendaient en faire coïncider les éléments scientifiques et les éléments chrétiens. A ces éléments communs venaient s'en ajouter d'autres, fournis par le christianisme. C'est de cette confusion que sont nées les preuves traditionnelles.

L'argumentation par laquelle Ritschl les réfute dans sa 1^{re} édition est des plus simples et des plus sommaires. « *Si nous voulons saisir le monde de la nature comme un tout*, dit-il, nous sommes obligés d'admettre une cause première, dominant toutes les causes secondes, et les faisant rentrer dans l'unité d'un plan. » Mais cette formule n'est pas un produit de la connaissance théorique, car elle repose sur une prémisse religieuse. Elle n'est autre chose qu'une réflexion de la conception chrétienne du monde sur elle-même. La connaissance théorique doit s'en tenir à ce résultat : L'ensemble des choses est produit par plusieurs causes ou forces concomitantes. Les lois qui régissent l'univers, autant qu'elles peuvent être connues, sont liées à l'existence de ces forces. Sous peine de dépasser ses propres limites, la science ne doit pas aller au-delà. La question de savoir si ces forces sont créées ou éternelles (comme on dit improprement) n'est pas de son

ressort. D'autre part, à côté de séries entières de phénomènes qui paraissent enchaînés conformément à un plan, il en est d'autres qui vont à l'encontre de leur but, ou qui n'ont pas de but. On ne peut donc conclure, ni à un but final ni à une intelligence créatrice du monde.

L'argumentation qui précède repose tout entière sur ce principe : La conception unitaire du monde est un monopole de la religion. Dès sa 2^{me} édition Ritschl a renoncé à cet axiome, du moins il le prétend ; aussi a-t-il repris plus en détail les preuves traditionnelles, en dirigeant contre ces massives constructions du passé quelques béliers nouveaux.

a) *Argument cosmologique.* Cet argument remonte la série des causes jusqu'à la cause première qui n'est plus *res causata*, mais *causa sui*, par conséquent Dieu. En réalité, il ne conduit pas au-delà de l'idée du monde. La notion de *causa sui* ne saurait être la désignation spécifique du seul terme apte à clore la série causale. Chaque chose particulière est *causa sui* comme unité de ses attributs, ce qui ne l'empêche pas d'être, sous un autre rapport, effet d'une autre cause. On n'atteint le terme de la série qu'en admettant une cause qui, envisagée sous un seul et même rapport, soit en même temps *causa sui* et *causa omnium*. Ainsi seulement est exclue la possibilité que cette chose soit elle-même un effet d'autres causes. Or, la chose obtenue par ce procédé n'est autre que la substance du monde, l'unité, embrassant la pluralité des phénomènes ; la Chose une (das Eine Ding). On doit, il est vrai, se représenter le monde comme une unité pour expliquer l'action réciproque des choses, mais dans ce sens la substance du monde est saisie plus nettement sous la forme d'une loi générale que

sous la forme d'une cause. En tout cas l'opinion traditionnelle qui identifie cette *causa sui* avec l'idée de Dieu, est fausse ⁽¹⁾.

A l'examen de l'argument cosmologique se rattache un fragment de polémique, vrai chef-d'œuvre de discourtoisie, dirigé contre Luthardt. Le professeur de Leipzig, après avoir rappelé qu'aux yeux de Kant le principe de causalité ne porte pas au-delà de l'expérience sensible, ajoute ceci dans son *Compendium* : « Il est vrai que cet argument (cosmologique) ne conduit *d'abord* (c'est Ritschl qui souligne) qu'à un principe du monde qui pourrait être envisagé comme immanent au sens panthéiste. » Le représentant de la métaphysique comme partie intégrante de la théologie, ajoute Ritschl, partage donc *d'abord* ma conviction que l'argument cosmologique ne constitue pas une preuve en faveur de l'existence d'un Dieu créateur du monde. C'est à l'expression du monde comme « Chose une » que l'on arrive par cette voie, non pas d'abord, mais définitivement. Ces réflexions métaphysiques n'ont pas de rapport avec la religion chrétienne, et n'ont aucune portée en théologie. Le principe du monde (Weltgrund) n'est autre chose que l'idée du monde, conçu comme unité. Celui qui donne à cette idée un sens panthéiste « ne pense pas métaphysiquement, mais brahmaniquement ! » Luthardt, poursuivant son exposé, affirme que l'idée de Dieu s'impose inévitablement, d'une manière immédiate, à quiconque se livre à la contemplation du monde, et que cette impression se justifie devant la pensée. « Le monde fini ne saurait renfermer son propre principe ; la nature ne peut engen-

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III³, p. 205; *Theol. und Met.* p. 12.

drer l'esprit ni l'esprit la nature. Le monde exige donc une cause en dehors de lui. » Mais, répond Ritschl, si la contemplation du monde évoque l'idée de Dieu, ce n'est pas par l'intermédiaire d'un argument métaphysique. C'est la foi *religieuse* au créateur du ciel et de la terre, inculquée par l'éducation, qui est dans ce cas mise en rapport avec l'image du monde. Ce qui caractérise un argument métaphysique c'est de ne pas tenir compte de la distinction entre la nature et l'esprit. Or Luthardt introduit subrepticement cette distinction, qui lui permet de conclure au Dieu supramondain. Il quitte ainsi le terrain de l'argument cosmologique, et se place sur celui de la religion chrétienne où une valeur spéciale est attribuée à l'esprit. Sur ce point, Luthardt fait lui-même le départ entre la métaphysique et la théologie ⁽¹⁾.

b) *Argument téléologique* (physico - théologique). Cet argument, dont la paternité doit être attribuée à Aristote, identifie avec l'idée de Dieu le but dernier vers lequel tendent les choses. Donner le titre de Dieu à ce postulat métaphysique est un tour de passe-passe. Ce qu'Aristote désigne sous ce nom a une certaine analogie avec le trait monothéiste qui transparait dans le polythéisme hellénique. Cependant la sollicitude à l'égard des hommes et l'exercice de la justice rétributive, que la religion grecque attribue à ses dieux, sont exclus de l'*actus purus* immobile, posé par le philosophe comme terme et comme principe ordonnateur du monde. Le dieu d'Aristote ne peut être comparé qu'au Destin des grecs. Or cette idée, malgré son apparence monothéiste, est la négation même de toute religion, car elle exprime le pressentiment que les dieux,

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 12 sq.

confondus avec la nature, sont impuissants à secourir leurs adorateurs. Pas plus que le Destin de la religion grecque, le dieu d'Aristote ne peut être un objet d'adoration. C'est donc à tort qu'il porte le titre de Dieu ; du moins ce titre ne pourrait-il lui être accordé que sur le terrain du paganisme. Les mêmes remarques s'appliquent à la notion de Dieu du platonisme ultérieur, admise par Philon et les néo-platoniciens, et adoptée par les Pères apologistes. L'être infini, embrassant tout, excluant toute détermination, qu'ils nomment Dieu par ce qu'il est au-dessus des contrastes et de la diversité du monde, n'est que l'idée même du monde, et rien de plus ⁽¹⁾.

Ainsi, la conclusion qui va de la finalité dans le monde à une intelligence suprême, serait loin de constituer une preuve en faveur de l'existence du Dieu auquel nous croyons comme chrétiens. Mais cette conclusion elle-même, nous l'avons vu, est fort contestable. Les bouddhistes estiment qu'un monde qui renferme tant de contradictions, bien loin de pouvoir être attribué à un sage ordonnateur, est au contraire ce qui ne doit pas être. Si nous, chrétiens, nous en jugeons autrement, ce n'est pas que notre conception *métaphysique* soit plus correcte ; c'est que nous avons du monde une conception *religieuse* opposée, qui n'est pas l'apanage de tous les hommes en tant que créatures raisonnables, mais qui repose sur des motifs spéciaux, difficilement accessibles à un bouddhiste ⁽²⁾.

L'idée chrétienne de Dieu, notre Père en Jésus-Christ, ajoute Ritschl, renferme, il est vrai, comme attributs

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 14.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 13.

subordonnés, les deux notions de cause première et de but final. Mais, posées comme choses indépendantes, ces notions ne dépassent pas l'idée du monde, et n'atteignent par conséquent pas à l'idée chrétienne de Dieu ⁽¹⁾. Il importe d'observer que, suivant un procédé dont il est coutumier, Ritschl déplace ici le terrain de la question. Les scolastiques eux-mêmes, à son dire, n'ont pas prétendu que les notions de cause première et de but final *posées comme choses indépendantes* fussent identiques avec l'idée chrétienne de Dieu. Bien moins encore est-ce là l'opinion de Luthardt, auquel Ritschl en a surtout à propos des arguments métaphysiques.

c) *Argument ontologique*. A supposer que le résultat des deux preuves précédentes fût plus satisfaisant que ce n'est le cas, ces preuves devraient encore être complétées pour arriver à l'*existence* de Dieu. En effet, elles expriment simplement cette idée : Si l'on veut connaître le monde comme un tout, on doit *penser* nécessairement Dieu comme cause première et comme but final. La preuve ontologique d'Anselme et de Descartes est destinée à franchir ce fossé. Ritschl la réfute par les mêmes arguments que Kant, sur lesquels nous ne reviendrons pas ⁽²⁾. La preuve ontologique n'est pas une preuve, mais un produit de la réflexion religieuse. L'erreur qui consiste à l'attribuer à la connaissance théorique générale est très répandue, et l'exemple de Descartes a contribué à accréditer cette erreur chez les philosophes et chez les théologiens. Cette proposition : il faut admettre la réalité de

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III³, p. 205.

⁽²⁾ *Ibid.* III³, p. 206.

Dieu pour expliquer notre propre foi, est un jugement analytique impliqué dans la foi religieuse, et non point, comme on se le figure, un jugement synthétique de la raison. La connaissance théorique ne peut s'attaquer à la réalité de Dieu, ou des dieux, affirmée par la connaissance religieuse, sans sortir de sa compétence. C'est l'*activité* (Wirksamkeit) de Dieu qui nous convainc de sa *réalité* (Wirklichkeit). Si, de notre point de vue chrétien, nous jugeons que l'interprétation donnée par le paganisme au rapport religieux ne correspond pas à la réalité, cette interprétation défectueuse doit être envisagée comme un effort vers la vraie solution⁽¹⁾. L'argument ontologique ne rentre pas dans la métaphysique telle que la conçoit Ritschl⁽²⁾.

D'après les développements qui précèdent, les preuves métaphysiques sont caduques à un triple point de vue. *a)* Elles partent de l'idée que le monde doit être considéré comme un tout. Cette idée est l'apanage exclusif de la religion (1^{re} édition). *b)* Les notions de cause première et de but final auxquelles elles sont censées aboutir ne dépassent pas l'idée du monde. *c)* A supposer ces deux premiers pas heureusement franchis, ces preuves n'arrivent qu'au sommet de l'idée, et n'atteignent pas à l'être (2^e et 3^e édition).

Dans le chapitre précédent (p. 131) nous avons eu l'occasion de constater, dès la 2^e édition du grand ouvrage de Ritschl, la présence simultanée de deux cou-

(1) *Ibid.* III³, p. 207.

(2) *Theol. und Met.* p. 15.

rants exclusifs l'un de l'autre. Nous citerons ici à l'appui deux passages que le lecteur voudra bien comparer, concernant l'argument cosmologique. « L'observation de la nature nous conduit à admettre comme cause des phénomènes un certain nombre de forces primitives irréductibles. Plusieurs se croient autorisés à aller plus loin, et à conclure de l'existence de ces forces à une volonté créatrice unique. Cette forme spéciale de l'argument cosmologique est tout aussi fausse que sa forme scolastique ⁽¹⁾. » Douze pages plus loin, au cours d'une polémique contre Strauss, nous lisons : « Déclarer que toute loi observée constitue *eo ipso* la raison suffisante de la réalité, est une fantaisie de l'imagination. Il ne faut pas se laisser imposer par l'affirmation (de Strauss) que remonter de la loi à la volonté ordonnatrice est une marque d'*obtusité* d'esprit ⁽²⁾. »

Les trois arguments traditionnels étant écartés, reste la *preuve morale* telle qu'elle a été exposée par Kant dans la *Critique du jugement*. Cette preuve présente sur les arguments métaphysiques une double supériorité : elle est indépendante de toute conception religieuse du monde, et elle laisse intacte l'idée chrétienne de Dieu. Cependant, son auteur ne lui reconnaît qu'une valeur pratique, subjective, ce qui s'explique par la séparation qu'il établit entre la raison pratique et la raison théorique. Dans ce cas, la preuve morale ne serait que la simple constatation d'un fait, à savoir qu'il existe un lien étroit entre la croyance

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III³, p. 208.

⁽²⁾ *Ibid.* III³, p. 220.

qui voit dans l'ordre moral le but final du monde, et la foi religieuse au Dieu qui gouverne le monde. Sous cette forme, elle n'aurait ni plus ni moins de force probante que les arguments métaphysiques, et ne serait, comme eux, qu'une réflexion de la conscience religieuse sur elle-même. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, car l'idée de Dieu est une réalité pour la foi pratique indépendamment de toute preuve proprement dite. L'entreprise de Kant n'a un sens que si elle aboutit à la nécessité *théorique* de l'idée de Dieu (gesetzliche Nothwendigkeit des Gedankens Gottes), pour expliquer une sphère donnée de l'expérience. C'était bien là, au fond, l'intention de ce philosophe. S'il s'en est écarté, c'est qu'il envisageait la perception sensible comme le seul critère de la réalité, tandis qu'il aurait dû reconnaître comme réel l'ordre de la liberté au même titre que l'ordre de la nature. La connaissance des lois qui régissent la vie spirituelle est une connaissance théorique.

Si une preuve de la nécessité scientifique de l'idée de Dieu doit être fournie, elle devra se fonder sur des données inaliénables de la vie de l'esprit, situées en dehors de toute conception religieuse du monde, et qui, ou bien seront inexplicables, ou ne pourront être expliquées que par cette hypothèse scientifique. Deux données expérimentales satisfont à cette exigence. L'esprit envisage la nature *a)* dans la connaissance théorique, comme quelque chose qui est là pour lui (was für ihn da ist); *b)* dans l'activité morale, comme quelque chose qui lui sert de moyen. C'est là ce que Ritschl appelle « la loi générale de la vie de l'esprit. » Dès lors, deux alternatives sont possibles : ou bien la connaissance théorique renoncera à découvrir la loi de coexistence des deux systèmes de la réalité, ou elle adoptera l'idée chrétienne de Dieu comme une idée

scientifiquement nécessaire ⁽¹⁾. Dans le premier cas, la valeur pratique de la conception religieuse du monde demeurerait intacte, mais toute connaissance scientifique de la religion, toute théologie, deviendrait impossible. Cette abdication serait en outre contraire à l'instinct qui pousse la raison à comprendre la coexistence de la nature et de l'esprit. Il ne nous reste qu'à chercher le principe et la loi du monde dans la volonté divine, qui a créé le monde en vue de l'esprit et qui est tendue à l'avènement du royaume de Dieu. *Admettre cette idée de Dieu n'est pas un acte de foi pratique, mais un acte de connaissance théorique.* Par là, la théologie devient possible comme science ⁽²⁾.

Dans la 3^e édition, les développements qu'on vient de lire sont reproduits à peu près textuellement. Ritschl reproche toujours à Kant de n'avoir attribué à la preuve morale qu'une valeur pratique. Cependant, les deux passages dans lesquels la théologie, comme science, était rendue solidaire du caractère scientifique de l'idée de Dieu ont été retranchés. La conclusion de l'auteur, tout à fait imprévue, est exactement l'opposé de celle de la 1^{re} édition, maintenue dans la 2^e : « *Admettre cette idée de Dieu est, comme le remarque Kant, un acte de foi pratique, non un acte de connaissance théorique.* Le caractère rationnel du christianisme est ainsi établi, avec cette réserve

⁽¹⁾ *Rechtf. und. Vers.* III¹, p. 191. A la page suivante, Ritschl présente ces deux alternatives sous une forme différente : ou bien, dit-il, le jugement que l'esprit porte sur lui-même en s'envisageant comme supérieur à la nature *n'est qu'une vaine imagination*, ou il est conforme à la vérité, et il faut alors admettre l'idée chrétienne de Dieu comme une idée scientifiquement nécessaire.

⁽²⁾ *Rechtf. und. Vers.* III¹, p. 186-192.

que la connaissance de Dieu est obtenue par une autre espèce de jugement que la connaissance théorique du monde (1) : » Les arguments traditionnels, poursuit Ritschl, prétendent atteindre l'objet de la foi religieuse au moyen de la connaissance scientifique, en remontant d'observations en observations, et en opérant la synthèse. Or, si même leur résultat était exact, il ne coïnciderait pas avec l'idée chrétienne de Dieu, car il n'exprimerait pas la valeur de cette idée pour les hommes, surtout pas pour les hommes en tant que pécheurs. La théologie doit sauvegarder le caractère spécifique de l'idée de Dieu, en la faisant reposer *uniquement sur des appréciations*. Kant a eu raison de tenir cette idée pour un objet de foi, impossible à prouver théoriquement.

Ritschl a donc renoncé, entre la 1^{re} et la 3^e édition de son grand ouvrage, à son originale tentative de présenter l'idée chrétienne de Dieu comme une idée scientifiquement nécessaire. « Que s'est-il passé, demande M. Schœn, entre la première et la dernière édition de l'ouvrage capital de Ritschl ? Y a-t-il eu, dans l'esprit du savant théologien, une crise religieuse semblable à celle qu'a traversée Edmond Scherer ? (2) » Cette question de M. Schœn, venant à cet endroit, nous a surpris. Ritschl a toujours affirmé que la réalité de l'idée de Dieu reposait sur une certitude immédiate, indépendamment de toute preuve théorique. Ce ne sont donc pas les intérêts de la religion, comme M. Schœn a l'air de le croire, qui étaient directement en jeu dans cette tentative, mais bien ceux de la théologie comme science. A cet égard, l'évolution de

(1) *Rechtf. und Vers.* III³, p. 214.

(2) *Op. cit.* p. 65.

Ritschl est importante, car il détruit en dernier lieu, sans la reconstruire, la base sur laquelle reposait son édifice scientifique.

Le tort de la dogmatique scolastique est, à ses yeux, de construire l'idée de Dieu au moyen de matériaux hétérogènes qu'elle juxtapose, bien qu'ils n'aient rien de commun. On pose Dieu tout d'abord comme être infini, indéterminé; cette notion n'exprime que l'abstraction du monde. Puis, au moyen des arguments cosmologique et téléologique, on ajoute à cette première idée celles de cause première et de but final. Enfin ces trois notions, indifférentes les unes à l'égard des autres, sont assimilées à l'idée chrétienne de Dieu. La théologie doit partir, au contraire, de la notion complète du Dieu personnel, qui est tout autre chose que l'être illimité, la cause première ou le but qui se pense soi-même.

La théologie chrétienne a tout d'abord à prouver que la notion de *personnalité* peut être appliquée à Dieu sans contradiction, aussi Ritschl commence-t-il par réfuter les objections de Strauss, d'après lequel les deux notions d'absolu et de personnalité s'excluent. Bien loin de partager ce point de vue, il estime, avec Lotze, que l'idée de personnalité ne s'applique d'une manière adéquate qu'à Dieu. La personnalité humaine, engagée dans le devenir, est dérivée, secondaire; elle n'est réelle que dans la mesure où elle se rapproche de la personnalité divine. « Cause de tout ce qui devient, Dieu ne peut être affecté que par les qualités dont il a lui-même doué ses créatures, et dans lesquelles il reconnaît des effets de sa propre volonté. Rien de ce qui agit sur l'esprit divin ne lui est originairement étranger, et il n'a rien à s'approprier pour devenir indépendant; toutes les influences que le monde

peut exercer sur lui ne sont au fond que l'expression de sa propre activité. Il y reconnaît un mouvement dont il est le premier auteur, et qui revient à lui par le cycle de cette réalité qu'il a seul rendue possible. Il est éternel, car il embrasse tout ce qui devient dans l'unité de son jugement et de son intention. Aucune solution de continuité n'est concevable dans cet être et dans cette conscience, car aucune impression ne saurait lui parvenir qu'il n'ait saisie déjà auparavant dans l'unité de sa connaissance et de sa volonté ⁽¹⁾. »

Le contenu de la personnalité divine est l'*amour*, que Ritschl définit ainsi : « Une volonté mue par le sentiment de la valeur d'un objet, et qui cherche à s'approprier cet objet, ou à en favoriser le développement dans le genre d'existence qui lui est propre ⁽²⁾. » Cette définition doit être complétée par quatre déterminations : *a*) les objets de l'amour sont nécessairement *de même nature* que le sujet (des personnes spirituelles); *b*) l'amour est une volonté *constante* dans sa direction; *c*) l'amour cherche à *favoriser le but d'autrui*, connu ou pressenti; *d*) la volonté d'amour, fait rentrer le but d'autrui *dans son propre but* ⁽³⁾. L'objet, ou le « corrélatif » de l'amour divin, est le royaume de Dieu, qui constitue le but de la création et de la conservation du monde. Ce royaume est surnaturel, parce qu'il dépasse et complète à la fois tous les motifs naturels et particularistes qui sont à la base des associations humaines. Nous obtenons ainsi la « preuve » que l'idée chré-

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 220.

⁽²⁾ *Ibid.* III, p. 258.

⁽³⁾ *Ibid.* III, p. 259. *Unterricht*, § 12.

tienne de Dieu renferme la solution du problème du monde (1).

A côté de la notion de l'amour, contenu de la personnalité divine, il n'en est aucune qui lui soit comparable en valeur. La notion de la sainteté, telle qu'elle se trouve dans l'Ancien Testament est « pour diverses raisons » inapplicable au christianisme ; dans le Nouveau Testament, cette notion est obscure (undeutlich). Les deux idées d'amour et de personnalité ne doivent pas être séparées, comme si Dieu pouvait être saisi d'abord, d'une manière générale, comme personnalité, l'amour venant s'y ajouter ensuite comme détermination secondaire. Si l'on se croit obligé, par analogie avec la personnalité humaine, de penser Dieu d'abord comme être infini, comme personne indéterminée ou comme caractère quiescent, on ne pense pas Dieu du tout. Nous ne pouvons pas nous représenter une volonté, pas plus qu'une force quelconque, sans une direction déterminée. Or, la volonté de Dieu est tendue à l'avènement du royaume de Dieu. Si l'on fait abstraction de ce rapport, l'idée de Dieu s'évanouit entièrement. Ainsi est élucidée la question qui a si longtemps divisé les orthodoxes et les scotistes : Dieu veut-il le bien parce que c'est le bien, ou le bien est-il le bien parce que Dieu le veut ? Les deux opinions sont fausses, car elles séparent par l'abstraction deux choses qui ne peuvent être séparées (2).

L'affirmation de la personnalité de Dieu avec le seul contenu de l'amour forme la base de toute la conception

(1) *Rechtf. und Vers.* III, p. 263.

(2) *Rechtf. und Vers.* III, p. 264. C'est tout à fait à tort que M. Gretilat a placé Ritschl au rang des scotistes. *Art. cit.* p. 351.

chrétienne du monde, et le cadre dans lequel doivent trouver place tous les attributs divins (1). A cette manière de voir le professeur Frank, de Tubingue, oppose l'objection suivante : Les deux notions de personnalité et d'amour ne suffisent pas à marquer la différence qui sépare le Créateur de la créature. Pour les élever à la sphère divine, il faut y joindre le prédicat de l'*absolu*. Ce prédicat n'est pas le résultat d'une conclusion dialectique, mais un objet d'expérience pratique, impliqué dans l'idée de Dieu telle qu'elle est donnée à la conscience chrétienne. Il ne désigne pas seulement la négation du monde, car il n'y a pas de notion plus positive que celle de l'être en soi, par soi et pour soi.

« L'absolu ! répond Ritschl, comme cela sonne bien ! Je me souviens vaguement de l'impression que fit ce mot sur ma jeunesse, alors que la terminologie hégélienne menaçait de m'entraîner dans son tourbillon. Il y a longtemps de cela. Aujourd'hui, ce mot m'est devenu à un tel point étranger que je ne puis y découvrir aucune idée de quelque portée. » L'absolu, cela signifie littéralement ce qui est délié, ce qui n'est en rapport avec quoi que ce soit. Cette idée n'est en aucune manière un produit de la réflexion religieuse ; c'est une notion métaphysique étrangère au christianisme. Elle n'a sa place que dans la conception des brahmanes et des mystiques qui aspirent à se perdre dans l'être universel, et non à mettre en Dieu leur confiance. Même en métaphysique, où elle est chez elle, l'idée de l'absolu est loin d'occuper une place élevée dans l'échelle des notions. Elle désigne simplement la chose considérée abstraitement, comme unité de ses attributs ; la chose

(1) *Theol. und Met.* p. 16.

isolée, dépourvue de qualités. C'est une notion purement formelle, sans contenu. Il est clair que les deux prédicats de l'amour et de la personnalité sont incompatibles avec une telle idée, puisqu'ils expriment des rapports. L'absolu de Frank n'est qu'une « idole métaphysique », un « squelette », un « élément de matérialisme », un grand X aux deux bras duquel il suspend à une égale hauteur les attributs de l'amour et de la justice rétributive ⁽¹⁾.

Pour comprendre en quelque mesure l'ardeur avec laquelle Ritschl mène sa polémique contre Frank, il faut se souvenir que le terme d'*absolu*, comme celui de *métaphysique*, a pour lui un sens consacré. Il désigne l'être abstrait, dépourvu de rapports. Il y a cependant d'autres manières de concevoir l'absolu, dont Ritschl ne parle pas. L'idéal de la raison pure, de Kant, est une notion « entièrement positive », *omnitudo realitatis*. L'absolu de Lotze est un esprit, une personnalité. Ce qui montre que cette idée n'est pas entièrement étrangère à la pensée de notre auteur, c'est le soin qu'il met à réfuter les objections de Strauss, auquel il reproche de prendre le terme d'*absolu* comme synonyme d'*espace*. Ce reproche implique qu'il y a une autre façon de concevoir l'absolu, compatible avec la notion de personnalité ⁽²⁾. Cette remarque est confirmée par des passages comme celui-ci : « Toutes les fois que nous comparons quelque chose à Dieu, il faut tenir compte de la distance qui sépare l'être du devenir. La différence entre Dieu et les créatures est spécifique. D'autre part, l'esprit personnel est revêtu de tous les attributs qui se trouvent primordialement en Dieu. Nous pouvons donc

⁽¹⁾ *Theol. und. Met.* p. 22, 23. *Rechtf. und Vers.* III, p. 222.

⁽²⁾ Cf. Lipsius, *Neue Beiträge* p. 394. Appia, *op. cit.* p. 110 sqq.

utiliser la notion d'espèce pour comparer à Dieu les êtres spirituels, avec cette réserve que tout ce qui lui est semblable (*gleichartig*) a sa source en lui. Dieu ne devient pas ce qu'il est, mais il l'est éternellement. Rien de ce qui est semblable à Dieu n'atteint jamais à l'aséité ⁽¹⁾. Nous n'hésiterions pas à appeler la personnalité à laquelle s'applique cette caractéristique, une personnalité absolue. Mais, pour Ritschl, ce terme évoque irrésistiblement le spectre du platonisme, de l'être pur, du moteur immobile qui se pense soi-même, aussi le repousse-t-il avec véhémence.

Dieu est amour. De cette proposition fondamentale doivent être déduits tous les attributs divins. L'éternité de Dieu serait un mot vide de sens si on le prenait dans l'une de ses deux acceptions courantes : la suppression du temps ou le temps sans commencement ni fin. En nous représentant la durée de Dieu comme sans commencement ni fin, nous ne le distinguerions pas du monde. En effet, si nous faisons abstraction du monde, nous devrions faire du même coup abstraction de notre propre pensée, puisque nous faisons partie du monde ⁽²⁾. Pour notre pensée, le monde n'a donc ni commencement ni fin ⁽³⁾. En revanche, nous faisons l'expérience de l'éternité de l'esprit toutes les fois que nous réunissons des mots entendus successivement, dans l'unité d'un jugement, et toutes les

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 435, 436.

⁽²⁾ Cette idée a été développée à plusieurs reprises par Lotze, en particulier dans sa *Métaphysique*, p. 170 sq.

⁽³⁾ « Cette formule, dit Ritschl, exprime simplement les limites de notre faculté de connaître, et n'exclut pas que pour d'autres raisons (aus anderen Gründen) le monde n'ait un commencement. » *Rechtf. und Vers.* III, p. 278.

fois que notre volonté poursuit un but au travers des circonstances. L'éternité est, d'une manière générale, *la puissance de l'esprit au-dessus du temps*. Dieu est éternel, parce qu'il embrasse tout ce qui devient dans l'unité de son jugement et de son intention ; parce qu'il demeure le même au milieu de tous les changements, qui ne sont que des modifications de sa propre activité ; parce qu'il maintient le plan de la création et de la conservation du monde ⁽¹⁾. La notion positive de l'éternité de Dieu ne renferme que la priorité logique de l'élection de la communauté sur la création du monde. Elle signifie que le monde ne constitue pas pour Dieu un obstacle, comme c'est le cas pour nous, mais qu'à chaque étape de sa création, non seulement il poursuit son plan, mais il en éprouve la réalisation comme s'il était achevé ⁽²⁾.

Les attributs de la *toute-puissance* et de la *toute-présence* ont pour contenu cette idée, que la volonté créatrice et conservatrice du monde est dirigée sur le bien des hommes, les fidèles obtenant ainsi la certitude de la présence miséricordieuse de Dieu et de sa sollicitude à leur égard. La notion de la toute-puissance de Dieu se confond avec celle de sa *sagesse* (Weisheit), de sa *toute-science* (Allwissenheit), de son *assistance secourable* (Hilfe) ; en aucune manière elle ne fournit une explication de l'existence effective (Bestand) des objets naturels, ni par groupes ni dans leur ensemble. Considérer Dieu comme la cause suprême présente dans toutes les causes dérivées, c'est confondre le point de vue religieux et le point de vue scientifique dans un obscur amalgame. Dans l'A. T., la *justice* (Gerechtigkeit)

⁽¹⁾ Unterricht § 14. *Rechtf. und Vers.* III, p. 220.

⁽²⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 280.

de Dieu exprime la conséquence (Folgerichtigkeit) de l'activité divine qui a le salut pour objet. En tant que triomphant des obstacles suscités par les Israélites, la justice s'appelle la *fidélité* (Treue). Dans le N. T., la justice de Dieu désigne l'ensemble des dispensations qui ont amené la fondation de la communauté chrétienne. Elle se confond par conséquent avec la *miséricorde* (Gnade) ⁽¹⁾.

La conception religieuse du monde implique que tous les événements naturels sont à la disposition de Dieu, lorsqu'il veut porter secours aux hommes. Les *miracles* sont des phénomènes naturels extraordinaires (auffallende Naturerscheinungen) auxquels est liée l'expérience d'une intervention divine spéciale, et qui doivent être par conséquent considérés comme des signes particuliers de la miséricorde de Dieu à l'égard des croyants. On fait entièrement fausse route lorsqu'on mélange l'idée religieuse du miracle avec l'idée scientifique de l'inviolabilité des lois de la nature. Cette dernière idée était en dehors de l'horizon des écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament, aussi un miracle ne signifie-t-il jamais, pour eux, une violation de lois naturelles par l'arbitraire divin. La foi au miracle ou, ce qui revient au même, à la miséricordieuse providence de Dieu, est tout à fait compatible avec l'hypothèse de lois nécessaires régissant l'univers. Si certains récits bibliques paraissent contredire cette affirmation, on ne saurait envisager comme un devoir scientifique de dissiper cette apparence ou de l'accepter comme un fait, pas plus que ce n'est un devoir religieux d'interpréter ces récits dans le sens d'une intervention divine rompant les lois de la nature. Toute expérience de miracles suppose

⁽¹⁾ *Unterricht* §§ 15, 16.

déjà la foi. Chaque fidèle en éprouvera pour son propre compte, et rien n'est moins indiqué que de subtiliser sur ceux que d'autres affirment avoir éprouvés ⁽¹⁾. Du reste, il n'est pas de théorie philosophique ou scientifique de l'univers qui n'admette des miracles, car aucune n'est sans lacunes. Ces lacunes se manifestent lorsqu'on se trouve en présence d'effets qui ne sont régis par aucune loi connue ⁽²⁾.

II

La communauté dont la tâche spéciale consiste à réaliser le royaume de Dieu sur la terre, doit son origine historique à Jésus de Nazareth. Tandis que dans les religions nationales la personne du fondateur joue un rôle tout à fait accessoire, la personne du Christ occupe une place centrale dans la conception chrétienne du monde. Pour connaître d'une manière complète et authentique la valeur religieuse du Christ, c'est-à-dire sa portée comme fondateur de religion, il est indispensable de faire partie de la communauté chrétienne. Le fait que l'on a entrepris de ruiner cette valeur religieuse de Jésus en retraçant sa biographie n'est point accidentel, et ce serait une folle entreprise que de chercher à la restaurer par le même moyen. Alors même que les affirmations de Jésus sur sa personne et sur son œuvre seraient absolument transparentes, nous n'en saisissons la valeur qu'en les contemplant réfléchies dans la conscience des croyants. Même l'intention de Jésus de fonder la communauté chrétienne ne peut être historique-

⁽¹⁾ *Unterricht* § 17.

⁽²⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 572.

ment comprise, si l'on ne se subordonne soi-même à sa personne comme membre de cette communauté. C'est la foi de la communauté qui est l'objet immédiat de la connaissance théologique ⁽¹⁾.

Deux traits marquent ce qu'a de spécial la position occupée par la personne du Christ, et le distinguent de tous les autres fondateurs de religions. *a)* En prenant comme but de sa vie le but même de Dieu, Jésus-Christ a *vécu* lui-même cette indépendance vis-à-vis du monde qui constitue la vie éternelle, et dont ses disciples doivent faire l'expérience après lui. Ce n'est que par la force stimulatrice et normative qui se dégage de sa personne, que nous sommes en mesure de prendre la même position vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis du monde. *b)* Le Christ fonde sa religion avec la prétention de révéler Dieu d'une manière complète, en sorte qu'aucune autre révélation n'est concevable et ne peut être entendue. Ces deux caractères du Christ, révélateur définitif de Dieu, type ou modèle (Urbild) révélé de la domination de l'esprit sur le monde, sont réunis dans le prédicat de sa *divinité* ⁽²⁾. Cet attribut peut donc lui être donné, en premier lieu parce qu'il a montré dans sa vie la grâce et la fidélité (Gnade und Treue, Jean I, 17) qui sont les attributs mêmes de Dieu, et qu'il s'est élevé au-dessus de tous les motifs particuliers et naturels du monde ; en second lieu, parce qu'il a fondé le royaume de Dieu sur la terre, réalisant ainsi le but propre de Dieu ⁽³⁾. C'est par ce dernier trait

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 3, 371.

⁽²⁾ *Ibid.* III, p. 361.

⁽³⁾ *Unterricht* §§ 19-25.

qu'il est nécessairement unique en son espèce. En effet, s'il survenait jamais un homme qui pût l'égaliser par sa patience, par son empire sur le monde, par la vastitude de son dessein et la grandeur du résultat, il dépendrait néanmoins de Jésus-Christ au point de vue historique, et lui serait formellement incomparable. « Christ, par ce qu'il a fait et souffert pour mon salut, est mon Seigneur (mein Herr), et je l'honore comme mon Dieu. » C'est là une « appréciation directe ». Ce jugement n'appartient pas, comme la formule de Chalcédoine, à la sphère de la connaissance scientifique « désintéressée ». Ceux qui réclament ici un jugement de cette dernière espèce, montrent par là qu'ils ne savent pas distinguer la connaissance religieuse de la connaissance scientifique. Vouloir établir d'abord la divinité du Christ, quant à son origine, par une notion scientifique, par un acte de connaissance théorique, c'est se servir d'une méthode fausse ; c'est vouloir connaître les choses divines à priori, de haut en bas, avant toute révélation particulière ⁽¹⁾.

Ritschl se défend de considérer Jésus-Christ comme un simple homme, « car, dit-il, si jamais j'employais cette expression, j'entendrais par là un homme dépourvu de tous les attributs qui constituent une personnalité spirituelle et morale. Je n'envisage même aucun de mes adversaires comme un simple homme, car je suppose toujours chez eux un minimum d'éducation et de caractère moral ⁽²⁾. » On lui reproche, en outre, de placer la divinité du Christ dans sa volonté, non dans son essence. Cette distinction est purement scientifique, et résulte de

⁽¹⁾ *Recht und Vers.* III, p. 370.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 369.

la même confusion entre la connaissance scientifique et la connaissance religieuse. Nous ne connaissons l'essence (Wesen) d'un être que par sa volonté. C'est toujours ainsi que nous en jugeons dans la vie pratique. Une volonté bonne ne saurait être la conséquence nécessaire d'une combinaison naturelle, ou elle cesserait d'être une volonté bonne. Si l'on veut juger la personne du Christ par des procédés qui ne s'appliquent à aucun autre objet, on la rend intelligible. « Mes adversaires se représentent la volonté du Christ comme un élément accessoire ajouté à sa nature, de même qu'ils considèrent l'amour comme un élément accessoire ajouté à l'absolu. » Ceux qui se refusent à envisager la volonté bonne, dominant le monde, comme l'essence du Christ, se placent à un point de vue matérialiste ⁽¹⁾.

La divinité du Christ doit donc être envisagée comme le contenu de sa personne historique, comme un attribut de son existence dans le temps, et non pas comme le rayonnement d'une substance antémondaine, à tout jamais inaccessible à notre expérience. Cependant, s'il écarte la doctrine métaphysique de la préexistence du Christ telle qu'elle a été formulée par les conciles et transmise par la tradition, Ritschl est loin de lui contester toute valeur. Nous avons vu que le royaume de Dieu était le corrélatif du but divin, l'objet de la connaissance et de la volonté éternelles de Dieu. D'autre part, l'impulsion à l'activité de l'amour et à la domination sur le monde, est partie du fondateur de la communauté. Il résulte de ces deux propositions que la valeur du Christ pour nous n'est pas épuisée par son apparition historique. Comme fondateur

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 434.

et comme Seigneur du royaume de Dieu, il est aussi bien l'objet de la connaissance et de la volonté divines, éternelles, que l'association morale dont il a posé les fondements historiques. Il faut néanmoins faire ici une distinction. Tout ce qui se rattache aux conditions naturelles de la vie du Christ, sa nationalité israélite, par exemple, ne peut-être considéré comme objet de la volonté éternelle de Dieu. Mais le Christ a abaissé toutes ces conditions naturelles au rang de simples moyens, en vue de sa communion avec Dieu et du travail de sa vocation; il s'est, comme Fils de Dieu, placé au-dessus du cérémonial judaïque; il a réalisé d'une manière si complète la moralité humaine générale qui doit se consommer dans le royaume de Dieu, qu'on ne remarque pas, chez lui, les traits du tempérament individuel qui transparaissent encore chez les hommes les plus accomplis. Cependant, il n'a pas vécu comme le modèle abstrait de la moralité humaine, car il s'est approprié toutes ses circonstances personnelles en vue du contenu universel de sa vocation. C'est en sa qualité de type, de force dirigeante de cette unité de plusieurs qui s'appelle le royaume de Dieu, que le Christ est l'objet éternel de l'amour divin; en d'autres termes, c'est sous la forme de son chef que le royaume de Dieu est éternellement présent à la connaissance et à la volonté divines, tandis que les individus qui composent ce royaume ne sont les objets de la connaissance de Dieu que dans le temps ⁽¹⁾.

Il est vrai que notre intuition du temps ne nous permet pas de nous débarrasser du contraste entre la direction

(1) *Rechtf. und Vers.* III, p. 435. Ritschl n'admet pas l'élection *individuelle* des croyants, au sens traditionnel. « L'idée de l'élection éternelle des individus n'est ni biblique, ni religieuse. » Dieu ne peut se représen-

éternelle de la volonté divine et sa réalisation empirique, pas plus que nous ne pouvons éviter d'opposer l'élection antémondaine de la communauté à sa vocation dans le temps. Mais ce qu'il faut maintenir c'est que ces rapports, ou plutôt ces solutions de continuité, n'impliquent pour Dieu aucune privation. Il trouve éternellement sa satisfaction dans son but, qui est le royaume de Dieu, bien que ce but ne nous apparaisse que comme le terme d'une longue série préparatoire ⁽¹⁾. Suivant la règle : *Ultimum in executione est primum in intentione*, le but final d'une série de moyens est, dans la pensée du sujet qui l'élabore, antérieur à ces moyens eux-mêmes. C'est pourquoi la divinité éternelle du Fils de Dieu, au sens où elle vient d'être établie, n'est absolument transparente (*durchsichtig*) que pour la connaissance et la volonté divines. « Pour Dieu, Christ existe éternellement tel qu'il nous est apparu dans le temps, mais pour Dieu seulement, car, pour nous, le Christ préexistant est caché. ⁽²⁾ » Les apôtres mettent en rapport la personne du Christ avec la création du monde, parce qu'il est le représentant typique du royaume de Dieu, et que le royaume de Dieu constitue le but final du monde (Col. I, 15, 16; Cor. VIII, 6; Hébr. I, 1-3). Cependant cette combinaison est en dehors de la théologie proprement dite, et n'a aucune valeur directe, pratique, pour la foi religieuse en Jésus-Christ ⁽³⁾.

ter les individus que dans le temps; le schéma du temps a donc aussi sa valeur pour lui. Une prédestination éternelle des individus au salut, conditionnelle ou inconditionnelle, est tout à fait absurde (*widersinnig*) *Rechtf. und Vers.* III, p. 114.

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 280.

⁽²⁾ *Ibid.* III, p. 436.

⁽³⁾ *Unterricht*, § 24.

La plupart des apôtres appliquent au Christ ressuscité, élevé à la droite de Dieu, le nom de *Seigneur* (Herr), qui, dans l'A. T., désigne Dieu lui-même. Pour constituer une partie intégrante de la conception chrétienne du monde, cette idée de la royauté du Christ glorifié doit reposer sur une base expérimentale. Toute action du Christ sur nous doit pouvoir être ramenée à un élément de sa carrière historique. Sa royauté (Weltherrschaft) devra donc être envisagée comme un attribut de son existence terrestre, sans quoi elle serait tout à fait en dehors de notre expérience, le Christ glorifié ne nous étant pas directement accessible ⁽¹⁾. Seul, le « formalisme superficiel » de la tradition a séparé le *status exaltationis* du *status exinanitionis*. Toute la force de conviction (Ueberzeugungskraft) de l'idée de la divinité du Christ glorifié repose sur ce fait, que ses attributs actuels sont les mêmes que ses attributs historiques. En d'autres termes, l'idée de la *postexistence* du Christ n'a pas d'autre contenu que celle de son *existence* terrestre. L'action du Christ *in statu exaltationis* est l'expression de la permanence de son activité historique, la force de l'Evangile du royaume de Dieu continuant à agir pour la conservation et le développement de l'Eglise (Gemeinde). Si l'on ne tient pas compte de ce rapport, l'idée de la postexistence n'est qu'un schéma sans valeur, ou un prétexte à toutes sortes de rêveries ⁽²⁾.

La puissance miraculeuse dont Jésus avait conscience ne signifie pas qu'il ait exercé sur les lois de la nature

⁽¹⁾ « Christus als der Erhöhter ist für uns verborgen. » *Rechtf. und Vers.* III, p. 400. Cf. cette autre affirmation parallèle : « Als präexistent ist Christus für uns verborgen. » *Ibid.* III, p. 436.

⁽²⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 377, 400 sq ; *Unterricht*, § 24.

une domination arbitraire. Pour tout ce qui concerne son existence sensible, il était soumis aux conditions générales de la vie humaine. En outre, cette puissance miraculeuse est restée fort en deçà des grands bouleversements naturels qu'attendaient les prophètes. Les renseignements dont nous disposons ne nous permettent pas de nous rendre compte jusqu'où s'est étendu le pouvoir de sa volonté sur la nature extérieure. Aucune expérience analogue ne nous donne une idée des fondements psychiques et physiques de la puissance miraculeuse de Jésus. Ce domaine est soustrait à toute recherche scientifique, non en soi, mais parce que les moyens d'investigation font défaut⁽¹⁾.

La victoire sur le monde (*Ueberwindung der Welt*) que le Christ déclare avoir remportée prouve la réalité de son union avec Dieu. C'est dans ce sens que doivent être interprétés les passages johanniques concernant l'unité du Fils et du Père. Ici encore, Weiss et Luthardt ont eu le tort d'introduire des notions métaphysiques d'importation étrangère. Ainsi, à propos de Jean XVII, II, 21, 22, où l'unité des croyants entre eux est comparée à l'unité du Fils et du Père, Luthardt s'exprime ainsi : « Le Père et le Fils doivent être l'élément dans lequel vivent et se meuvent les croyants : *Unio mystica*... Les croyants sont en Dieu et en Christ non seulement quant à leur volonté et à leur disposition (*Gesinnung*), mais quant à leur être propre, réel, sans cesser pour cela d'être des créatures et des pécheurs. » Cette doctrine de l'*unio mystica* est empruntée aux théologiens du XVII^e siècle, qui enseignent que la Trinité vient s'établir dans le croyant à la suite de

(1) *Rechtf. und Vers.* III, p. 423.

la justification, avec la réserve que cette *unio cum patre, filio et spiritu sancto* n'est ni *substantialis* ni *personnalis*, mais précisément *mystica*, c'est-à-dire indéfinissable. Pourquoi Meyer et Luthardt ne se sont-ils pas contentés d'interpréter l'unité des disciples, qui est semblable à celle du Père et du Fils, dans le sens d'une direction de la volonté et d'une disposition communes? Pourquoi ont-ils à dessein obscurci le sens de ces passages en y introduisant des distinctions métaphysiques et des formules mystiques inintelligibles? Parce que les déterminations du concile de Nicée sur les rapports entre le Logos et Dieu résonnent à leurs oreilles, et les empêchent d'interpréter l'Écriture par elle-même, comme ils devraient le faire.

Lorsque, dans un écrit comme l'Évangile de Jean, on rencontre des affirmations peu nettes, comme celles qui concernent l'unité du Christ avec Dieu, il faut les interpréter à la lumière d'autres affirmations parallèles plus claires. Dans le cas particulier, le passage qui renferme la clef des déclarations subséquentes est celui-ci : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre. » (Jean IV, 34). Celui qui peut identifier l'œuvre tout entière de sa vocation avec l'œuvre même de Dieu, prouve par là la réalité de son unité avec Dieu. Admettre encore quelque chose au-delà, c'est retomber dans la fausse métaphysique; c'est distinguer avec les scolastiques et les néo-platoniciens entre l'être impropre d'une personne, qui est celui que nous connaissons, et l'être soi-disant réel qui se dissimule derrière ses attributs. Si Christ, dans les passages dont il s'agit, a désigné son unité avec Dieu comme un lien réel entre lui, personne spirituelle, et Dieu, qui est esprit et qui est amour, nécessairement il n'a pas fait de métaphysique. Si même il avait

été un philosophe, il serait absurde de lui prêter de telles distinctions.

Ritschl cependant n'identifie pas entièrement l'unité des croyants avec l'unité du Fils et du Père, et il s'approprie cette formule de Bengel à propos de Jean XVII, 11 : *Illā unitas est ex natura, haec ex gratia; igitur illi haec similis est, non aequalis*. L'unité entre Christ et son Père est *ex natura* en ce sens, que Christ nous est donné dans cette communion avec Dieu toujours égale à elle-même, qui fait de l'œuvre de sa vie l'œuvre même de Dieu. L'unité de la communauté avec Christ et avec Dieu est *ex gratia*, parce que les individus qui composent cette communauté n'ont pas toujours fait l'expérience de ce rapport. On peut signaler dans leur vie un changement qui n'a pas eu lieu chez Jésus, et qui s'explique par la grâce divine. En tant que l'on fait profession de christianisme on doit envisager comme donnée cette position unique du Christ vis-à-vis de Dieu qu'il n'a cessé d'affirmer, qui s'est maintenue jusqu'à sa mort et qui a été confirmée par sa résurrection. Il faut se garder d'aller au-delà, et de se demander comment il a pu en être ainsi, comment le Christ est devenu ce qu'il a été. De telles entreprises sont superflues, parce qu'elles n'aboutissent pas. S'y abandonner ne peut être que nuisible ⁽¹⁾. Jésus-Christ nous est donné comme le porteur de la révélation définitive afin que nous croyions en lui. En croyant en lui, nous apprenons à le connaître comme le révélateur de Dieu. Ce n'est pas là une explication scientifique. En s'obstinant à poursuivre une telle explication, on n'aboutit qu'à troubler la foi. C'est ce qu'aucun théologien ne devrait ignorer ⁽²⁾.

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 32.

⁽²⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 419.

Ritschl reproche à la théologie traditionnelle d'avoir accordé peu d'attention à la doctrine du Saint-Esprit. Cette lacune a eu pour résultat pratique un double inconvénient : Ou on a passé le Saint-Esprit tout à fait sous silence, ou on l'a envisagé comme une sorte de force naturelle irrésistible, venant à la traverse du développement régulier de l'intelligence et de l'exercice normal de la volonté ⁽¹⁾. L'esprit de Dieu désigne la connaissance que Dieu a de lui-même, et partant, de son propre but. Le Saint-Esprit, dans le N. T., désigne l'Esprit divin en tant que principe de la connaissance de Dieu et de la vie éthico-religieuse dans la communauté chrétienne. Comme cette communauté a pour destinée la réalisation du but propre de Dieu, il est naturel que la connaissance pratique qu'elle possède de Dieu soit au fond identique avec la connaissance qu'il a de lui-même ⁽²⁾. Métaphysiquement parlant, le Saint-Esprit est une « détermination formelle » (*Formbestimmtheit*), non un élément matériel.

Le moi est à ses représentations, la volonté est aux instincts qui la sollicitent, comme la forme est à sa matière ou à son contenu (*Stoff*). Pour l'homme qui renonce à son état de péché pour entrer dans la communauté chrétienne, cet élément matériel (représentations, instincts) demeure le même qu'auparavant ; ce qui est changé, c'est la détermination formelle de son moi, car il est maintenant conscient de sa réconciliation avec Dieu et de sa filialité divine. Les représentations relatives à son rapport avec le monde lui apparaissent désormais sous un autre angle, et il s'empare de ses instincts pour

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 493.

⁽²⁾ *Ibid.* III, p. 437.

les mettre au service de sa nouvelle tâche, de sa tâche surnaturelle, le royaume de Dieu. Ainsi, l'idée de Dieu comme notre Père et comme l'auteur de notre salut devient le motif supérieur qui embrasse à la fois notre vie religieuse et notre vie morale, et qui s'oppose à tout ce qui nous rend dépendants du monde. C'est cette détermination formelle, ce changement de point de vue dominé par l'idée chrétienne de Dieu, qui constitue pour Ritschl le Saint-Esprit ⁽¹⁾. Il faut renoncer à la question insoluble soulevée par la psychologie scolastique, de savoir comment l'homme est « saisi », « pénétré » ou « rempli » par le Saint-Esprit. La vie dans le Saint-Esprit (*das Leben im heiligen Geiste*) se manifeste par les caractères suivants : Les croyants reconnaissent les dons de la grâce de Dieu (1 Cor. II, 12), l'invoquent comme leur Père (Rom. VIII, 15), agissent avec amour, foi, douceur, pureté (Gal. V, 22), se gardent de l'esprit de parti (1 Cor. III, 1-5). Dans ces propositions le Saint-Esprit est, non pas nié, mais reconnu et compris. Cette méthode n'est pas nouvelle. Elle a été suivie par Schleiermacher, et l'interprétation de la justification par la foi, dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, se meut dans le même schéma. C'est la seule méthode à suivre si l'on veut rendre le christianisme pratiquement intelligible ⁽²⁾.

Ainsi qu'un critique l'a relevé avec raison, ce n'est pas par amour pour son sujet que Ritschl a entrepris d'écrire l'histoire du piétisme. Arnold, Spener, les mystiques, ne sont point au nombre de ses amis, et il les prend à partie

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 562.

⁽²⁾ *Ibid.* III, p. 22.

avec une sorte d'acharnement. Ce qu'il leur reproche en première ligne, c'est, comme toujours, leur psychologie scolastique et leur métaphysique néo-platonicienne. A propos de l'exégèse du 4^{me} Evangile, nous avons vu Ritschl s'attaquer à la doctrine de l'*Union mystique* telle qu'elle a été formulée par les dogmaticiens de la période qui a suivi la Réformation. Il n'est pas étonnant qu'il ait répudié les produits surannés de cette période de dessèchement et de formalisme où fleurissait la scolastique protestante. Cependant, Ritschl n'en veut pas seulement à la forme que le XVII^{me} siècle a donnée à cette doctrine ; il ne repousse pas seulement l'idée bizarre d'une habitation mystique de la sainte Trinité dans l'arrière fond de l'âme humaine, mais encore l'idée d'un rapport direct, immédiat, entre l'homme et Dieu. C'est ce qui ressort d'une âpre polémique contre Weiss, dont *Theologie und Metaphysik* conserve le souvenir pour la postérité, et au cours de laquelle Ritschl s'est expliqué sur cette question avec une netteté qui ne laisse rien à désirer.

La réalité de l'esprit est épuisée par ses fonctions, sentiment, intelligence, volonté, plus spécialement par la volonté. Aucune action ne peut s'exercer sur l'esprit humain en dehors de sa faculté de sentir active et consciente. Dans ces limites est renfermé tout ce qui peut être objet de la connaissance, par conséquent aussi l'action divine sur le sujet religieux. Nous ne connaissons Dieu que dans son action sur nous, et *dans* cette action nous constatons sa présence. « C'est sur ce point, dit Ritschl, que je rencontre de la part de mes adversaires l'opposition la plus violente. A leurs yeux, c'est une lacune dans ma conviction chrétienne que de me borner à admettre une action de Dieu et du Christ dont le croyant fait l'expé-

rience comme membre de la communauté, par l'intermédiaire de la prédication de l'Évangile. Nous devons, selon eux, entretenir un rapport personnel immédiat avec Christ notre Rédempteur ⁽¹⁾. » Cependant, la théorie de la connaissance nous enseigne que lorsqu'on pense les effets comme on doit le faire, on pense la cause *dans* les effets. Ces deux notions ne peuvent être rapportées l'une à l'autre que dans l'unité de l'espace et du temps. Nous ne les séparons que par une opération provisoire de la pensée, et l'erreur de l'opinion vulgaire consiste à placer la cause derrière ou avant l'effet. De même, ce que je constate en moi, sujet religieux, comme action de Dieu ou du Christ, me garantit la présence des auteurs de mon salut, et je perçois cette présence « sous le type du rapport de personne à personne. » Dieu me punit dans le repentir; Christ me console, me fortifie, tandis que j'éprouve la valeur de son modèle ou que je me dirige d'après les motifs qui ont inspiré son activité.

Quelle garantie avons nous que ces impressions ne sont pas purement imaginaires? La conscience que nous possédons de notre propre réalité comme êtres spirituels, répond Ritschl, constitue un critère suffisant pour discerner la réalité de tout ce qui contribue au développement de notre existence qualitative dans le monde. Le *souvenir* joue ici un rôle important. Par son moyen, nous nous approprions tous les motifs qui donnent à notre vie son contenu spécifique. C'est par le souvenir que sont entretenues, dans la vie de tous les jours, nos relations avec nos semblables. Un individu continue à agir sur l'autre, il est par conséquent présent en lui, lors même qu'il en est

⁽¹⁾. *Theol. und Met.* p. 49.

matériellement séparé. Ainsi, dans un sens plus large, du rapport religieux qui nous unit à Dieu par le souvenir exact du Christ. Envisager ce rapport comme immédiat reviendrait à le tenir pour imaginaire. Sans intermédiaire il n'y a rien de réel (ohne viele Vermittelung ist nichts wirklich). « Le rapport personnel de Dieu ou du Christ avec nous s'établit et se maintient par l'intermédiaire du souvenir exact que nous gardons de la parole de Dieu, c'est-à-dire de sa loi et de sa promesse. Dieu agit sur nous uniquement par l'une ou l'autre de ces révélations ⁽¹⁾. » La considération que Christ est actuellement dans la gloire ne change rien à ce qui précède, puisque la notion du Christ glorifié n'a pas d'autre contenu que celle du Christ historique, et qu'elle exprime simplement la permanence de son action dans l'Eglise. Admettre un rapport immédiat, personnel, entre le Christ et le croyant, ou entre Dieu et le croyant, c'est se placer dans l'impossibilité de distinguer entre réalité et hallucination. Ici, l'auteur nous renvoie aux aventures mystiques de la nonne Catherine de Gênes, et aux élucubrations de Jean Arndt sur les amours de l'âme avec son divin fiancé. La doctrine de l'union mystique, sous sa forme moderne comme sous son travestissement scolastique, est une « marchandise piétiste » qui s'abrite sous le drapeau de l'Eglise ; elle « fait concurrence à la doctrine de la justification » ; le professeur Weiss, de Tubingue, qui croit devoir admettre un rapport spirituel, réel, entre Dieu et le croyant, est un fanatique (Schwarmgeist), et renie le luthéranisme. La formule mystique conservée par Schleiermacher est un résidu de son passé morale, mais il a si bien racheté cette faiblesse par son

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 50.

analyse toute subjective du phénomène religieux, que Ritschl le revendique comme son précurseur au point de vue de la méthode ⁽¹⁾.

On peut se demander quelle place Ritschl fait à la *prière* dans sa conception théologique, puisqu'il s'élève si fortement contre l'idée d'une relation directe entre le croyant et Dieu. La prière est pour lui la manifestation de l'humilité et de la patience du chrétien, et le moyen de se perfectionner dans ces vertus ⁽²⁾. L'action de grâces (*Dankgebet*) et la requête (*Bittgebet*) ne doivent pas être considérées comme deux espèces coordonnées et d'égale valeur. La seconde est subordonnée à la première, et l'action de grâces constitue la forme générale de la prière. En aucun cas le chrétien ne saurait prétendre exercer une influence sur les voies divines ⁽³⁾. Cette prétention ne se rencontre que dans les milieux piétistes où se manifeste un vif intérêt pour l'exaucement, que l'on cherche à prouver empiriquement par d'abondants exemples. Étudiée de près, l'oraison dominicale elle-même est une prière d'actions de grâces. La demande qui a pour objet le pain quotidien n'est que l'expression de notre reconnaissance envers Dieu. Elle suppose d'une part qu'il est prêt à nous accorder ce qui nous est nécessaire avant que nous le lui demandions, d'autre part que chacun pourvoit à sa subsistance par son propre travail. Les promesses de Jésus dans Matthieu VII, 7-11, ne doivent pas être considérées comme un enseignement définitif à sa communauté, mais comme des exhortations provisoires (*vorläufige Ermunterungen*)

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 54.

⁽²⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 600.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 581.

à la confiance en Dieu, adressées au cercle plus étendu de ses auditeurs ⁽¹⁾. Aux yeux de Ritschl l'idée chrétienne de la Providence coïncide exactement avec l'ordre empirique des choses.

Tous les éléments qui rentrent à un titre quelconque dans l'organisme de la dogmatique chrétienne, doivent être appréciés du point de vue de la communauté des fidèles, et la personne du Christ doit servir de norme pour l'élaboration de toutes les doctrines. C'est le cas en particulier pour ce qui concerne le *péché* ou la condition négative de la justification. Une idée du péché ne peut se former que par comparaison avec une idée du bien. Suivant que celle-ci sera plus ou moins complète, celle-là sera saisie d'une manière plus ou moins profonde. Or, l'idéal de la vie chrétienne, dont le péché forme la contrepartie, comprend deux sortes de fonctions, les fonctions religieuses et les fonctions morales, la confiance en Dieu, qui assure la domination sur le monde, et l'activité inspirée par l'amour, dirigée sur la réalisation du royaume de Dieu. A ces deux fonctions de l'idéal chrétien correspondent deux fonctions corrélatives dans la notion du péché. La Confession d'Augsbourg les désigne comme *sine metu*, *sine fiducia erga Deum*, et comme *concupiscentia*. Le péché est donc « la défiance et l'indifférence à l'égard de Dieu, se poursuivant dans une appétition égoïste indifférente vis-à-vis de sa loi morale ⁽²⁾. » Il a en première ligne un caractère antireligieux. La dogmatique traditionnelle, au

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 600.

⁽²⁾ ...das Misstrauen und die Gleichgiltigkeit gegen Gott, welche weiterhin sich in einem selbstsüchtigen Begehren fortsetzt, das gegen sein Sittengesetz gleichgiltig ist. *Rechtf. und Vers.* III, p. 311.

lieu de déterminer le péché par opposition avec l'idéal chrétien révélé en Jésus-Christ, prend comme point de départ l'idée de la justice originelle des protoplastes avant la chute. Cette idée ne trouve aucun point d'appui dans les documents de la Genèse. Elle est étrangère à la pensée de Saint-Paul, et n'est autre chose que l'idéal chrétien antidaté ⁽¹⁾.

Le péché originel n'est pas un article de foi. Il est absurde de prétendre que nous devons y croire comme nous croyons en Dieu, car il n'est pas un véhicule du salut. Une foi qui ne peut être vérifiée dans aucune expérience n'est qu'une simple opinion. La doctrine traditionnelle se heurte du reste à de graves objections psychologiques et morales qui la rendent inadmissible. Augustin, en sa qualité de platonicien, a commis une première erreur dans l'expression formelle de cette doctrine. Il a identifié les lois de la volonté avec celles de l'intelligence. Dans le domaine de l'intelligence, une contradiction ne se produit que lorsque des prédicats opposés sont attribués en même temps et sous le même rapport à un même objet. Au contraire la contradiction dans la volonté, ou le péché, existe déjà lorsqu'un bien particulier n'est pas subordonné au bien suprême. Le péché n'est donc pas soumis au principe logique de contradiction. Il ne consiste pas seulement dans le degré le plus haut possible d'opposition contre le bien, mais il a déjà lieu lorsque la volonté n'accomplit pas ce qui est conforme au bien ⁽²⁾. La doctrine du péché originel, en envisageant toujours et partout le péché comme atteignant le plus haut degré possible,

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 308. *Theol. und Met.* p. 41.

⁽²⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 319.

mène à l'hypocrisie. Elle ne permet pas de distinguer divers degrés de culpabilité d'un individu à l'autre, et cependant cette distinction nous est absolument indispensable dans la vie pratique. Nous ne jugeons pas de la même façon les vices grossiers, et les manifestations égoïstes du patriotisme et de l'esprit de famille. Il est des biens particuliers qui constituent des péchés uniquement parce qu'ils ne sont pas subordonnés au but suprême de la moralité universelle ⁽¹⁾.

Un second tort de la doctrine traditionnelle est de se mouvoir dans le cadre métaphysique de la distinction entre substance et accident. C'est le cas déjà chez Augustin. Ritschl en donne en outre comme exemple une singulière controverse qui eut lieu dès l'année 1560 entre Strigel, Andreae, Hesshus, Wigand, d'une part, Matthias Flacius de l'autre, sur la question de savoir si le péché originel était chez l'homme *accidens* ou *substantia*. Flacius, qui défendait le second point de vue, distinguait encore entre la *substantia materialis* et la *forma substantialis*, la première pouvant encore renfermer quelque bien, tandis que la seconde était entièrement vouée au mal. Dans sa doctrine du péché, Mélanchton distingue également entre substance et accident. La question est de savoir comment se répartissent, dans ce cadre, les attributs par lesquels une chose apparaît. Mélanchton ne rapporte pas les qualités à la substance, mais il les range parmi les attributs. Ces qualités (*habitus*, *potentiae naturales*, *affectus*, *figura*) sont donc indifférentes à la chose en elle-même, ce qui revient à dire que les attributs par lesquels une chose nous apparaît comme ronde, triangulaire ou quadrangulaire,

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 314.

sont indifférents à cette chose en tant que chose ! Flacius ne partage pas ce point de vue. Pour lui, les qualités, en particulier la figure, font partie de la substance ; par conséquent, la volonté appartient à la substance de l'homme.

La proposition suivant laquelle le péché originel est un accident de l'être humain est tout aussi inadmissible que la proposition contraire, qui en fait la substance de l'humanité actuelle. Toutes ces discussions proviennent de ce qu'on a employé des notions métaphysiques incompatibles avec la vraie manière de poser la question, qui doit être placée sur le terrain éthique et religieux. Mélanchton a exercé à cet égard une influence néfaste sur la seconde génération des théologiens de la Réforme. On aurait dû s'en tenir à la méthode de Luther, dont les idées sur les questions fondamentales du salut sont modelées sur la vraie théorie de la connaissance : la chose est présente dans ses effets tels qu'ils apparaissent ; une personne spirituelle, par conséquent, dans sa volonté telle qu'elle se manifeste ⁽¹⁾.

A côté des inconvénients signalés, la doctrine du péché originel en présente encore plusieurs autres. Le péché héréditaire ne peut être saisi comme coupable sans un *sacrificium intellectus*, d'autant moins que l'élément essentiel du péché est l'élément antireligieux ⁽²⁾. La doctrine traditionnelle rend en outre toute éducation inconcevable. En effet, l'éducation n'est possible que si les habitudes et les penchants mauvais sont le résultat d'actes répétés de la volonté. Il y a chez l'enfant un ins-

⁽¹⁾ *Theol. und Met.* p. 58, 59.

⁽²⁾ *Rechtf. und. Vers.* III, p. 313.

tinct indéterminé vers le bien, seulement cet instinct n'est pas encore dirigé par la connaissance (Einsicht) du bien, et n'a pas été éprouvé par les circonstances de la vie. Dans ces conditions, l'ignorance est le principal facteur des conflits de la volonté avec l'ordre social, considéré comme règle du bien (mit der Ordnung der Gesellschaft als der Regel des Guten). On ne saurait affirmer à priori qu'une vie sans péché soit impossible. Nous n'arrivons à la conviction de l'universalité du péché qu'en additionnant les données de l'expérience. La théologie doit s'en tenir là. Tant que l'homme peut encore être racheté, son péché renferme un certain degré d'ignorance. Seule une opposition voulue et définitive entraîne l'exclusion de l'ordre de choses établi par Dieu. Il ne nous appartient pas de juger quels sont ceux qui rentrent dans l'une ou l'autre catégorie.

Le sujet du péché originel est, d'après Augustin, l'humanité envisagée comme espèce. Il va sans dire que Ritschl, en sa qualité de nominaliste, ne saurait s'accommoder de ce point de vue. Il repousse également la doctrine pélagienne, qui ne connaît, comme forme du péché, que la volonté individuelle, et qui explique l'universelle déchéance par l'exemple et par l'imitation. Cette doctrine est contraire à l'expérience. En outre, comme celle d'Augustin, elle ne rend compte que de l'égalité des hommes dans le mal, et néglige l'élément de la solidarité, qui fait que les divers péchés en acte se conditionnent les uns les autres. La vraie notion du péché comme phénomène « antimoral » ne peut être établie que par opposition avec son contraire, à savoir le bien au sens chrétien du mot, l'activité réciproque inspirée par l'amour, la solidarité dans la réalisation du bien suprême.

Si la notion du royaume de Dieu est la norme qui nous permet de déterminer en quoi consiste le péché, celui-ci ne sera complètement représenté ni dans le cadre de la vie individuelle (Pélagé), ni dans celui de l'humanité comme espèce (Augustin). Le sujet du péché est l'humanité *comme somme de tous les individus*, en tant que l'activité égoïste de chacun, et la réciprocité qui s'établit sur cette base, est orientée sur le contraire du bien, et conduit à une association des individus dans le mal (im gemeinsamen Bösen). Au royaume de Dieu correspond un *royaume du péché*, qui comprend le péché à tous ses degrés. Dans ce royaume, les actes individuels n'entrent pas seuls en considération, car ils entraînent les autres hommes au mal, bien que nous ne puissions pas nous représenter exactement jusqu'où s'étend cette influence. Cette puissance collective réagit à son tour sur nous, non par l'exemple seulement, mais en relâchant notre vigilance et en émoussant notre jugement moral. Nous nous habituons si bien à voir le péché en autrui, que nous finissons par le considérer comme une chose normale ⁽¹⁾. Cette théorie, dit Ritschl, remplace avantageusement la doctrine du péché originel, en tenant compte de tous les éléments de vérité qu'elle renferme.

La connaissance que nous avons de la portée du péché dans l'ordre de choses établi par Dieu, est renfermée dans des limites très étroites. Il faut se garder de le tenir pour une partie nécessaire de cet ordre de choses, comme s'il était voulu de Dieu. Le péché est un produit en apparence inévitable de la volonté humaine dans les conditions actuelles de son développement. Pourtant nous nous l'im-

⁽¹⁾ *Rechtf. und Vers.* III, p. 314, 315.

putons à nous-mêmes comme coupable, conscients que nous sommes de notre liberté et de notre indépendance ⁽¹⁾.

La notion du *mal* (Uebel) est sans rapport direct avec celle du péché. Elle a un caractère relatif, car les maux peuvent devenir des biens, ou des moyens de réaliser le bien moral, ce qui n'est jamais le cas du péché. Un théologien consciencieux ne saurait affirmer la correspondance quantitative du mal en général avec le péché en général (Schleiermacher), et les questions capitales qui se posent dans ce domaine ne sont susceptibles d'aucune solution ⁽²⁾. La toute science que s'attribuent à cet égard certains théologiens ne sert qu'à compromettre le christianisme aux yeux de ceux qui ne se soucient pas d'échanger leur religion contre un système de mots. Le sujet religieux peut, dans certains cas, envisager ses propres maux comme des châtiments divins, en les mettant en rapport avec son sentiment individuel de culpabilité; il n'est jamais autorisé à considérer comme des châtiments les maux d'autrui. L'idée que ceux qui ont été atteints par une calamité particulière étaient plus coupables que d'autres, est une erreur juive et payenne.

⁽¹⁾ *Rechtf und Vers.* III, p. 354.

⁽²⁾ *Ibid.* III, p. 342.





CONCLUSION

Dans le remarquable travail que nous citions en commençant notre étude, M. le professeur Sabatier divise en deux classes les esprits qui pensent : « ceux qui datent d'avant Kant, et ceux qui ont reçu l'initiation et comme le baptême philosophique de sa critique. » (p. 202). Ritschl a reçu ce baptême avec une abondance très spéciale. Il nous paraît même qu'il en a été submergé. En apparence il s'est séparé de Kant, dès la 2^{me} édit. de son principal ouvrage, pour sauvegarder la réalité des phénomènes, mais il suffit d'y regarder de près pour s'apercevoir qu'il n'a jamais quitté, même à cet égard, l'orbite du grand système.

Ritschl est Kantien, en premier lieu parce qu'il limite la connaissance au monde des phénomènes. Sur ce point, il est d'accord avec Lotze. Mais tandis que ce philosophe admet la validité des conclusions qui nous font pénétrer jusqu'à l'être, Ritschl tire le Kantisme en sens inverse, et se rapproche des néokantiens comme Albert Lange, le célèbre auteur de *l'Histoire du matérialisme*, Vaihinger, etc., qui professent un empirisme idéaliste pur. La théorie de la connaissance de Ritschl présente avec celle de Lange de très frappantes et très compromettantes analogies. Le point de vue qui leur est commun se résume ainsi : nous saisissons la chose dans les phénomènes ; la notion de la chose est un produit interne, purement formel, de la pensée. C'est nous qui réunissons les sensations du toucher, de la vue, du goût, pour en faire une pomme, et Lange

ajoute, c'est nous qui réunissons nos désirs, nos aspirations, nos rêves, pour en faire un Dieu. Nous ne voyons pas, pour notre part, comment cette conclusion peut être évitée, une fois admises les prémisses. Ritschl ne s'en tire que par une heureuse inconséquence. Il croit très sincèrement à la personnalité de Dieu, mais cette notion, comme nous l'avons déjà fait remarquer, est en dehors de sa théorie de la connaissance (p. 105). Dieu, pour Lange et les philosophes de son bord, c'est la meilleure moitié de l'homme devant laquelle l'autre se prosterne ; c'est la catégorie de l'idéal. La religion se réduit alors à un « rapport de l'homme avec son propre être comme avec un autre être » (Feuerbach).

Il y a peu de jours, le ministre de l'instruction publique de France, en ouvrant la quinzième session de l'Institut de droit international, s'exprimait ainsi : « La substitution des idées relatives aux idées absolues dans tous les ordres de la connaissance humaine est à mes yeux la plus grande conquête de la science... Toutes les fois que la notion supérieure du relatif fait des progrès dans les esprits et en élimine l'absolu avec ses théories et ses applications dangereuses, le politique ne peut que s'en réjouir ⁽¹⁾. » Ces lignes, qui sont tombées sous nos yeux au moment où nous mettions la dernière main à ce travail, nous ont frappé comme n'étant point étrangères à notre sujet. Il semble, en effet, que Ritschl ait envisagé comme sa vocation d'introduire le principe qu'elles expriment dans l'ordre de la connaissance religieuse. Le caractère relatif de nos connaissances est une des idées inspiratrices de sa théologie. Il l'a appliquée en particulier à sa théologie

(1) *Journal de Genève* du 29 mars 1894.

spéciale avec une grande sagacité, excluant toute prétention de connaître Dieu tel qu'il est en soi, abstraction faite de son action sur nous. Nous ne connaissons Dieu *que* comme amour, et nous ne saisissons cet amour *que* dans ses effets. Ainsi que l'a fait observer Pfleiderer ⁽¹⁾, ce point de vue n'est pas sans danger pour la foi chrétienne. Il conduit à identifier l'idée de Dieu avec celle de l'ordre moral du monde, et à dissoudre le sujet Dieu dans le prédicat du divin. Maintenir la personnalité de Dieu, c'est déjà remonter de ce qu'il est pour nous à ce qu'il est en soi ; c'est franchir le pas qui sépare le *Fürunssein* du *Fürsichsein*. Dans sa christologie, Ritschl n'a pas été non plus fidèle à son point de départ. Il ne s'en est pas tenu exclusivement à l'action exercée par le Christ sur ses premiers disciples et sur les membres de la communauté, mais, partant de ces expériences, il a cherché à reconstruire l'image du Christ historique en suppléant par des analogies aux lacunes de la tradition.

Ritschl est Kantien, en second lieu, par la distinction qu'il statue entre la connaissance théorique et la connaissance religieuse. Cette distinction se trouve également chez Lotze, qui admet en nous « une faculté primitive d'appréciation », mais Ritschl a poussé l'opposition entre les deux domaines plus loin que Kant et plus loin que Lotze. Ces deux philosophes poursuivent une synthèse entre le monde des faits et le monde des valeurs ; ils exigent que la raison compare ses postulats pratiques avec tout ce qu'elle possède comme faculté théorique (p. 40, 81 sq.) Pour Ritschl, la connaissance religieuse est exclusivement téléologique, la connaissance théorique exclusi-

(1) *Op. cit.* p. 7.

vement causale ou mécanique. Il place chacune d'elles dans une sphère isolée, les deux sphères ne se coupant en aucun point. Cette manière de voir a été exposée avec le plus de conséquence par son disciple Herrmann. D'après ce théologien, le monde susceptible d'être vécu (erlebbar) et le monde susceptible d'être expliqué (erklärbar) n'ont rien à faire l'un avec l'autre ; ils constituent deux réalités, ce qui est vrai dans un domaine pouvant être faux dans l'autre.

Bien que ce dualisme soit au fond de la pensée de Ritschl, il a cherché à plus d'une reprise à le surmonter. Ainsi lorsqu'il affirme que le point de vue causal et le point de vue téléologique ne se rencontrent jamais à l'état pur, mais sont toujours simultanément à l'œuvre dans une proportion inverse de netteté (p. 129). Il a appliqué ce principe à la connaissance théorique en lui donnant un sens que nous ne saurions admettre ; d'autre part, en s'abstenant de l'appliquer à la connaissance religieuse, il a négligé la réciproque. Une autre fois, en quête d'une base scientifique pour sa théologie, il s'est efforcé de présenter la preuve morale de Kant comme une preuve théorique, jetant ainsi sur l'abîme qui sépare les deux réalités le plus précaire des ponts. Comme il a en dernière instance renoncé à cet expédient, nous n'insisterons pas, sinon pour constater d'après ses propres déclarations que la théologie scientifique est supprimée par le fait. Elle n'est plus ce qu'il voulait qu'elle fût, à savoir une « connaissance désintéressée ⁽¹⁾ » ; elle se réduit à une « réflexion de la conscience religieuse sur elle-même », c'est-à-dire à ce qu'il voulait qu'elle ne fût pas.

(1) *Rechtf. und Vers.* III², p. 199.

Ritschl a eu raison d'accentuer la différence qui sépare la connaissance théorique de la connaissance religieuse; d'assigner à la première la recherche des causes et à la seconde le domaine des fins ; de faire reposer chacune d'elles sur une certitude d'un ordre spécial ; mais il a exagéré cette opposition jusqu'au paradoxe. En outre, la définition qu'il donne des appréciations religieuses (p. 130) nous semble tout à fait insuffisante. Si nous avons bien saisi sa pensée, les appréciations religieuses reposent uniquement sur les sentiments de plaisir ou de déplaisir éprouvés par l'individu ; le critère de leur réalité est donc tout subjectif. Par le simple fait qu'une représentation favorise « le sentiment que j'ai de moi-même comme existence qualitative dans le monde, » cette représentation est réelle. S'il en est ainsi, chacun peut en référer sans appel à son expérience subjective. Le vieux bramine de Marmontel ne disait-il pas au protecteur de sa fille : « Est-il possible que celui dont la généreuse compassion a sauvé ma fille, et qui adoucit mes derniers moments par les consolations de la piété, ne croie pas au dieu Vischnou et à ses neuf métamorphoses ? »

Le critère proposé par Ritschl demande à être précisé et complété. Lipsius estime à bon droit que la raison théorique a une tâche à remplir vis-à-vis des affirmations religieuses, si l'on ne veut pas qu'elles soient livrées à l'arbitraire le plus complet. Elle doit en premier lieu les ramener à l'expérience dont elles sont issues, leur rapport avec cette expérience devant se légitimer sur le terrain strictement logique. Elle doit, en second lieu, les comparer avec l'expérience du sujet dans son ensemble. « Nous voulons savoir si, et jusqu'à quel point ce que nous admettons sur la foi d'appréciations peut se concilier

avec la vérité reconnue et expérimentée d'autre part. » Par cette méthode, la possibilité est exclue que le contradictoire puisse passer pour réel.

En n'accordant à la connaissance religieuse que la seule catégorie du but, et en l'isolant ainsi dans la sphère téléologique, Ritschl a perdu de vue un fait capital. La valeur des appréciations religieuses repose tout entière sur la supposition de leur réalité objective. Elles n'ont une valeur pour nous que si elles expriment notre position vis-à-vis d'un *état de fait*, ayant une *existence* indépendante. Sans cet état de fait, toutes nos appréciations seraient en l'air. Parmi les disciples de Ritschl, Kaftan a insisté avec force sur ce point, que Wegener, Lipsius, Lotze ont également relevé. « Les propositions, dit Lotze, qui intéressent le plus directement la religion, comme celles qui concernent l'existence de Dieu, la création du monde, la permanence de la vie au-delà de la mort, sont toutes des jugements assertoriques, affirmant un fait particulier, déterminé..... un fait de l'ordre du monde étranger à notre propre nature ⁽¹⁾. » Les affirmations religieuses impliquent donc des « jugements d'existence », qui sont des jugements théoriques, placés sous la juridiction de la logique; elles nous conduisent inévitablement au-delà du monde des valeurs, dans le monde des faits, historiques ou suprasensibles. Au fond, tous les jugements que nous portons sont des jugements théoriques, mais tandis que les uns sont basés sur l'observation scientifique, les autres se fondent sur des nécessités d'ordre pratique, auxquelles nous ne saurions nous soustraire sans une véritable abdication. Les jugements théoriques pratiquement motivés

⁽¹⁾ *Gr. der Rel. Ph.* § 2.

appartiennent, quant à leur origine et quant à leur valeur, au domaine de la foi; ils n'en sont pas moins des jugements théoriques en tant qu'ils affirment la réalité de leurs objets.

Si, comme Ritschl, l'on place tout à fait à l'arrière-plan les faits historiques, pour ne les envisager qu'au point de vue de leur valeur pour le sujet religieux, on revient à la religion dans les limites de la raison pure au sens historique du mot. La conscience chrétienne ne se laissera jamais éblouir par cet idéalisme-là. Quant aux objets de l'ordre suprasensible, ils offrent à l'emploi des catégories des difficultés spéciales. Au moins vaut-il la peine d'examiner par quels moyens, et jusqu'à quel point, nous pouvons arriver à les saisir. Le seul fait que l'on pose la question, montre que l'on n'absorbe pas l'existence de l'objet dans la représentation que nous en avons, comme le font Lange et Vaihinger. Nulle part Ritschl n'a abordé le problème du symbolisme. Il s'est contenté de présenter toute connaissance métaphysique de Dieu, non seulement comme une impossibilité, mais comme une impiété. Cependant, dans la 2^e édition de son grand ouvrage, il a dû reconnaître que le rapport téléologique de Dieu avec le monde impliquait nécessairement un rapport causal. La polémique exclusive de Ritschl contre la métaphysique se justifie dans une certaine mesure à titre de réaction contre les spéculations de la dogmatique orthodoxe. En poussant à l'extrême cette polémique, il n'a pas manqué de provoquer à son tour, dans le cercle même de ses disciples, une réaction légitime contre sa réaction. C'est ainsi que la pensée religieuse poursuit sa marche oscillatoire à la recherche de la vérité, qui doit se trouver quelque part entre l'agnosticisme de Ritschl et de M. Sabatier, et l'axiome de Spinoza : *Intellectus pars melior nostri*.

Ici se termine notre tâche. La complexité du sujet et le sentiment de notre insuffisance nous ont engagé dès l'abord à nous tenir presque exclusivement dans les limites d'un exposé « désintéressé ». Des difficultés philologiques ayant ajouté aux obstacles de fond des obstacles de forme, nous craignons fort d'avoir passé ça et là à côté, ou au-dessous, de la pensée de Ritschl. On voudra bien mettre ces imperfections à la charge de nos lacunes, plutôt que de les attribuer à un parti-pris ou à un manque de bonne volonté.



TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Introduction	5
PREMIÈRE PARTIE. — Les origines philosophiques du système de Ritschl.	
Chapitre I. La théorie de la connaissance de Kant . . .	9
Chapitre II. La théorie de la connaissance de Lotze . .	42
DEUXIÈME PARTIE. — La théologie de Ritschl.	
Chapitre I. La théorie de la connaissance de Ritschl . .	85
Chapitre II. La théorie de la connaissance de Ritschl et sa théologie	134
Conclusion	179



